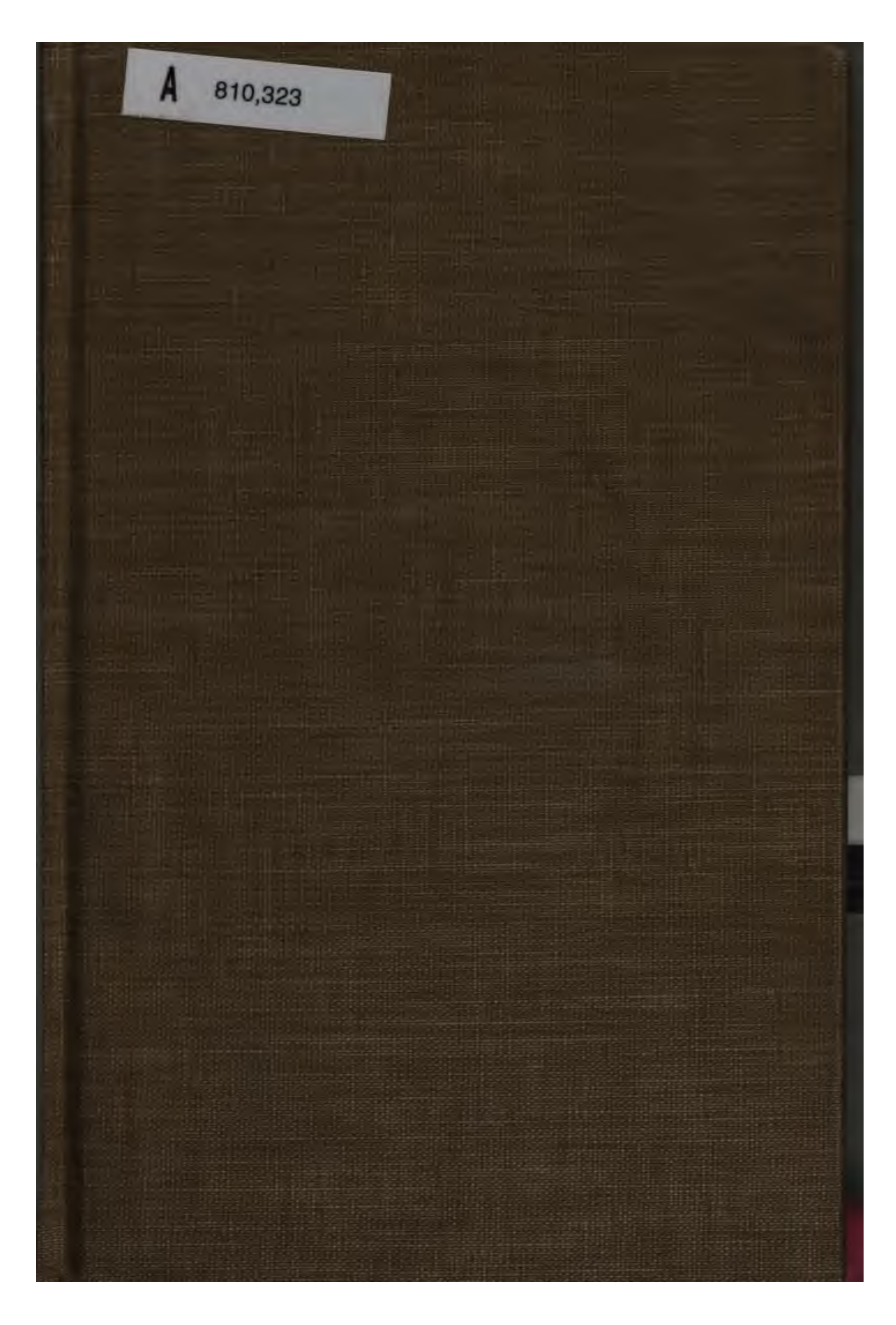
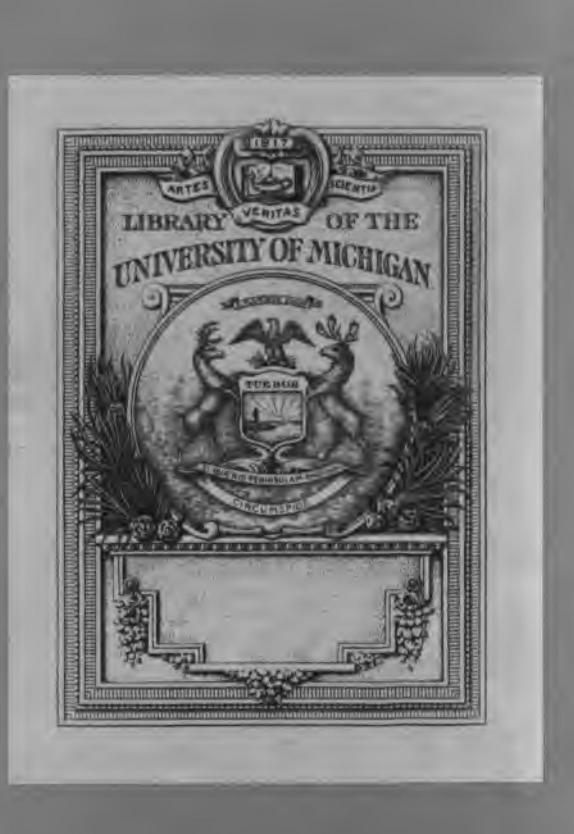

A 810,323


1817
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE

HISTOIRE

DE

LA PHILOSOPHIE

EN ANGLETERRE

I

PARIS. — IMP. SIMON RAÇON ET COMP., RUE D'ERFURTH, 1.

HISTOIRE

DE

LA PHILOSOPHIE

EN ANGLETERRE

DEPUIS BACON JUSQU'A LOCKE

PAR

François Marie, comte

CHARLES DE RÉMUSAT

MEMBRE DE L'INSTITUT



I

DEUXIÈME ÉDITION



PARIS

LIBRAIRIE ACADÉMIQUE

DIDIER ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS

35, QUAI DES AUGUSTINS, 35

1878

AVERTISSEMENT

Des matériaux recueillis pour une histoire générale de la philosophie britannique, j'ai cru pouvoir extraire une histoire de la philosophie en Angleterre entre le milieu du seizième et la fin du dix-septième siècle. Ce que *l'Histoire de la philosophie française au dix-septième siècle* de Damiron, celle *de la philosophie cartésienne* de M. Bouillier, le livre de Saisset sur les *Prédécesseurs de Descartes* et quelques précieux fragments où Cousin, avec sa supériorité accoutumée, a décrit les destinées du cartésianisme pendant le règne de Louis XIV

ont fait pour la France, j'ai tenté de le faire pour l'Angleterre. Sans doute, pendant la même période de temps, il ne s'est rien passé en ce pays d'aussi grand et d'aussi important que la révolution accomplie dans le nôtre par le génie de Descartes ; mais il me semble qu'il s'est produit un plus grand nombre d'esprits libres et variés. La controverse philosophique a été plus animée, plus suivie, plus féconde. Elle a été excitée, entretenue par la controverse religieuse, qui ailleurs l'a quelquefois paralysée. Elle n'a pas été suspendue par les dissensions civiles, par la première en date des révolutions modernes du monde politique. Ce milieu dans lequel la philosophie s'est développée lui a donné, au contraire, un caractère particulier et un intérêt de plus. Aussi n'ai-je pas dû éviter tout à fait la théologie ni la politique, et ce qu'il m'en a fallu dire est peut-être ce qui prêtera à cet ouvrage quelque chose de l'originalité qui appartient au sujet.

Ce sujet n'a pas été traité dans son ensemble par des écrivains anglais. Du moins je ne con-

nais pas de livre qui, composé sur le même plan, pût en tout me servir de modèle. Cependant ni les autorités, ni les guides, ni même les exemples ne m'ont manqué. Je n'ai pu, faute d'espace, citer tous mes emprunts ni même indiquer toutes mes sources. La première était le texte des auteurs que j'étudie. Je n'ai guère fait connaître de livres qui n'ait passé par mes mains. J'ai consumé de longues heures dans la rotonde du *British Museum* et à la bibliothèque de l'*Athenæum*.

Il va sans dire que je n'ai pas négligé de consulter les histoires de la philosophie, notamment Buhle et Ritter, ainsi qu'une histoire allemande du déisme anglais de Lochler. Mais je ne saurais exprimer tout ce que je dois aux critiques éminents qui se sont, en Angleterre, occupés des mêmes livres et des mêmes auteurs, Dugald Stewart, Mackintosh, Hallam, Disraely, Whewell[1]. Leurs noms devraient être

[1] D. Stewart, *Histoire abrégée des sciences métaphysiques* (trad.). Mackintosh, *Dissertation on the progress of ethical philosophy;* deux dissertations extraites de l'*Encyclopædia bri-*

inscrits au bas de presque toutes les pages qu'on va lire.

J'ai dû entrer dans plus de détails qu'ils n'ont fait et m'arrêter à des noms qu'ils ont négligés; car mon ambition était d'épargner du temps et des lectures souvent fastidieuses à ceux qui, dans leurs études ou leur enseignement, auraient besoin de se faire des idées exactes d'une époque assez peu connue de l'histoire de la philosophie. Pourquoi n'avouerais-je pas que j'ai espéré leur être utile? Cependant je ne puis prétendre que ce livre soit complet. Quelques auteurs ont dû être omis. Je n'ai pu lire tous les ouvrages de ceux que j'ai nommés. Enfin, mes analyses nécessairement sommaires ont laissé échapper bien des traits particuliers, bien des passages notables, qui, chez des philosophes généralement du second ou du troisième ordre, offrent souvent plus d'intérêt que les systèmes généraux. Je ne puis

tannica. Hallam, *Histoire de la littérature en Europe* (trad.). Disraely, *Curiosities* et *Amenities of literature*. Whewell, *Lectures on the history of moral philosophy*.

cependant m'empêcher de croire qu'il y a dans ces deux volumes quelque chose à apprendre.

Ils offriraient, je le sais, plus d'intérêt, si l'obligation de me renfermer dans de certaines bornes m'avait permis de rendre cet ouvrage plus historique. Personne n'est plus convaincu que moi que pour peindre la philosophie d'une époque, il est bon que le fond du tableau retrace les mœurs, les opinions, les événements, les hommes au sein desquels elle a pris naissance, surtout si elle est venue au moment d'une révolution. Elle ressort mieux dans son milieu naturel; on s'explique mieux comment elle s'est produite et quelle influence elle a exercée. La biographie même des philosophes éclaircit et motive leurs systèmes; elle anime leurs doctrines, pour ainsi dire, en leur donnant quelquefois la valeur d'une action. Celles-ci nous montrent ainsi dans leurs auteurs des hommes qui ont pensé comme ils ont vécu.

Je n'ai pu cependant, par crainte de grossir démesurément cet ouvrage, donner qu'un récit bien succinct de la vie des écrivains qui y

sont nommés. Quelquefois les matériaux auraient fait défaut; plus souvent c'eût été abuser de la patience du lecteur, que d'employer tous ceux dont j'aurais pu disposer. On n'aura guère à me pardonner qu'une exception. J'aurais voulu d'abord en faire une en faveur de lord Herbert de Cherbury, dont les curieux mémoires rendent sa biographie si piquante; mais il en résultait un défaut de proportion dans le plan de cette histoire, et j'ai mieux aimé consacrer à sa vie et à sa doctrine un ouvrage particulier. Je n'ai donc fait d'exception que pour Locke. Des vies des philosophes modernes, la sienne est certainement la plus belle. Elle clôt dignement la période plus que séculaire que j'ai essayé de retracer. Locke représente toute la sagesse de son temps. Le mouvement des idées et le cours des événements semblent avoir préparé de concert son apparition sur la scène de l'esprit humain. Pour nous-mêmes qui ne sommes pas ses disciples, si la vérité a rencontré de plus fidèles interprètes, elle n'a pas eu d'ami plus fidèle. Et n'est-il pas

remarquable que l'homme qui, dans la philosophie et la politique, a comme résumé le siècle de la révolution d'Angleterre, ait été dans notre France accepté pour maître par les hommes de 1789?

INTRODUCTION

I

I E LA NATION ANGLAISE.

Dans l'occident de l'Europe septentrionale, l'histoire trouve des Celtes partout où elle commence ; du moins ne peut-elle dire avec certitude quand ils y sont venus, qui les a précédés, avec qui ils ont pu mêler leur sang. Tacite avoue qu'il ne sait quels mortels, indigènes ou débarqués, ont dans l'origine habité l'Angleterre ; mais il ajoute que c'est un point qui reste obscur chez tous les barbares[1]. Nous savons seulement que le nom de Celtes, sous la forme de Gaëls[2], est donné aux sauvages habitants

[1] « Britanniam qui mortales initio coluerint, indigenæ an advecti, ut inter barbaros parum compertum. » Peut-être Tacite n'est-il pas loin du vrai, lorsqu'il assigne à la population bretonne deux origines, l'une germanique, l'autre ibérique. *Agricola*, XI.

[2] *Celte* et Gaulois sont le même nom : *Kelti*, *Celti*, *Galati* ou Gal, Gaël, Galate, Gaulois. La racine est, dit-on, *Gall*, fort, en sanscrit Wala, même sens. Galles et *Wales*, Gallois et *Welsh* ne diffèrent

de l'île qui devait s'appeler Bretagne, lorsque d'autres Celtes de la race des Kymrys[1] furent descendus sur ses bords. Cette invasion, antérieure, dit-on, au cinquième siècle avant notre ère, est le premier événement de l'histoire de l'Angleterre. Elle refoula les peuplades primitives dans les montagnes du Nord, *Alben* ou l'Albanie, dans les régions de l'Ouest et jusque dans cette autre grande île que ses habitants nommaient *Erin*. Elle fut suivie de nouveaux débarquements et de nouvelles invasions. On raconte qu'une bande de guerriers ou de pirates de même origine, conduits par Prydain ou Prytain, laissa son nom à la tribu la plus puissante. C'est ce nom de Brython ou Breton, étendu ensuite par les Romains à toute la population de l'île[2], après que Jules César l'eut visitée avec l'infanterie de deux légions.

En deux expéditions successives, César vainquit les Bretons ; il ne les conquit pas. Du temps de

que par le changement fréquent de *W* en *G*. *Ward*, garde ; *William*, Guillaume ; *Walter*, Gautier.

[1] Cimbres ou Cimmériens, suivant l'opinion la plus générale. De là les noms latins de Cambrie et de Cambrien. On pense qu'au premier siècle de notre ère, la population de l'Angleterre proprement dite était celtique, divisée en deux branches, l'une qui se disait autochthone, l'autre provenant d'immigrations successives Belges ou Germaines ; le type germanique devait prévaloir par degrés. En Écosse, et surtout en Irlande, les Celtes, plus récemment fondus avec les peuplades antérieures, probablement finnoises à quelque degré, devaient accuser davantage le type regardé comme celtique aujourd'hui, et peut-être mieux conservé dans notre Bretagne.

[2] « Clara Græcis nostrisque monumentis. » Pline, IV, xxx. On assigne encore d'autres origines au nom de Breton ; elles sont toutes douteuses.

Strabon [1], on doutait qu'il fût à propos d'occuper la contrée militairement. Cependant la conquête, laborieusement poursuivie par des généraux habiles, dont, grâce à Tacite, le plus illustre est Agricola, ne fut achevée que sous Septime Sévère ; mais, deux cents ans plus tard, les derniers soldats romains étaient forcés d'aller rejoindre l'armée des Gaules pour protéger Rome contre l'invasion des barbares (414).

La domination impériale n'avait jamais été tranquille. Il y avait eu de nombreuses révoltes à réprimer. Les Pictes et les Scots, c'est-à-dire les Gaëls du Nord et ceux de l'Ouest, avaient fait plus d'un retour offensif soit contre les Bretons, soit contre les Romains eux-mêmes. Le pays avait l'air d'un camp autant que d'une colonie. Les Romains, en le quittant, le laissèrent au pouvoir de nombreuses peuplades juxtaposées, maîtresses chacune dans leur canton, divisées par tribus et presque par familles; et ces clans souverains, variétés, dit-on, d'une même race qu'auraient pu rapprocher, à ce qu'il semble, des mœurs et des croyances primitives, demeuraient séparés par le souvenir des conquêtes successives qui les avaient amenés sur le même sol. Cependant, ils tendaient à se former en unité nationale, et déjà les Bretons étaient presque ralliés sous un chef, Guorteyrn ou Wortigern, lorsqu'ils furent entamés de nouveau par des invasions répétées de pirates germains, qui occu-

[1] L. IV, c. v, 3.

pèrent divers points du territoire. Ces nouveaux venus, de race teutonique, partis pour la plupart de la Scandinavie, ont été confondus sous le nom général de Saxons. Tantôt appelés, tantôt repoussés, tour à tour alliés ou ennemis des indigènes, ils prévalurent, après un siècle de luttes et de combats où les descendants des Cimbres et des Celtes eurent leurs jours de glorieuse résistance sous la conduite de ce fabuleux Arthur, qui n'est peut-être que la personnification fictive de leur esprit, de leur indépendance, de leur patriotisme, et dont, en tout cas, l'existence historique a été noyée dans un flot de poésie romanesque qui ne permet plus de l'apercevoir distinctement. Enfin, après que les anciens possesseurs du territoire eurent été forcés de lâcher pied, la Bretagne demeura partagée en huit provinces, établissements ou royaumes qui la comprenaient presque tout entière. Elle perdit même son nom, pour s'appeler la Saxe d'outre-mer ou la terre saxonne de l'Occident (*Saxony beyond the Sea, West Saxon Land*). Des huit royaumes, quatre tombèrent au pouvoir de la horde, bande ou tribu qui venait de la Chersonèse cimbrique, de ce Sleswig dont le sort a tout à l'heure influé sur le destin du monde. D'une petite ville obscure de leur pays qui s'appelait *Anglen* on croit que ces hommes tiraient leur nom d'Angles ou Engles. Maîtres d'abord de la région du Sud-Est qui devint l'Est-Anglie, ils réussirent, par des circonstances peu connues, à dominer toute la Saxe d'outre-mer; l'ancienne Bretagne, à l'exception de la côte occidentale et de

la partie septentrionale au delà du Forth, appartint aux Anglo-Saxons, et ainsi naquit ce grand nom de l'Angleterre[1].

Ces Germains apportaient avec eux les mœurs et les institutions germaniques. Ils divisèrent les Bretons, qui n'étaient pas sans quelque lointaine communauté d'origine avec eux, car Celtes et Germains sont de race Indo-Européenne. Ainsi, tandis qu'une partie de la population se mêla aux derniers vainqueurs, une autre alla rejoindre les anciens Gaëls retirés au Nord, à l'Ouest, en Irlande, ou bien émigra dans notre Armorique. On conçoit qu'à la fin du sixième siècle, il restât dans toute l'île peu de vestiges de la domination romaine. Là peut-être est la cause de l'utile originalité qui distingue la nation anglaise parmi les nations de l'occident de l'Europe ; elle n'a pas reçu, elle n'a pas du moins gardé l'empreinte de la servitude impériale. Comme pour en porter témoignage, sa langue est restée une langue teutonique, modifiée postérieurement, mais non dénaturée par l'immixtion du normand, tandis que le français, au fond, est un latin vulgaire faiblement altéré par les invasions germaines.

Ainsi la Grande-Bretagne allait demeurer entièrement isolée de la civilisation antique, si vers cette époque le christianisme, qui jusqu'alors n'avait guère fait que des pointes heureuses dans ces contrées, menacées maintenant par l'occupation saxonne de tomber sous l'empire exclusif des cultes

[1] *Engle-Land*, *England*, Angleterre.

du Nord, n'y était venu opérer de nouvelles conquêtes plus étendues et plus durables (596).

Prêché par des missionnaires de Rome, il lutta contre l'idolâtrie partout répandue, contre les croyances druidiques, contre l'hérésie pélagienne des Celtes chrétiens. Le pays du Kent, qui se convertit le premier, fondant ainsi la primauté de Cantorbéry[1], devint le centre d'une propagande religieuse, et, dans les siècles suivants, un christianisme altéré par des mœurs rudes et grossières, par une naïve ignorance, mais sérieux, sincère, et qui, s'alliant au caractère national, en avait rehaussé l'élévation naturelle, soutint et anima la résistance des Saxons contre des invasions nouvelles, contre celles des Danois adorateurs d'Odin, et contribua à la formation d'une vaste unité monarchique sous la main glorieuse d'Alfred le Grand (885). Mais son ouvrage ne devait pas rester longtemps l'héritage des siens, et le sort des armes en disposa en faveur du conquérant danois Knut ou Canut, qui réunit l'Écosse et l'Angleterre au Danemark et à la Norwége (1017). Puis, après un exil de vingt-quatre ans, la dynastie saxonne reparut sous les traits d'Édouard le Confesseur (1042). Enfin, c'est à son successeur que, par une conquête aussi rapide qu'inopinée, Guillaume de Normandie arracha ce royaume britannique, dont la grandeur et la durée se sont passées, on le sait, du principe absolu de l'hérédité monarchique.

[1] Kentwarabyrig, Cantwaraburtd, Canterbury, le bourg, *borough*, du Cant ou Kent. *Cantium* dans César, d'un mot breton *Kant* qui signifie *angle*. Le Kent est en effet la pointe sud-est de l'île.

Les Normands étaient des Norwégiens à qui cent cinquante ans auparavant, Charles le Simple avait cédé ou laissé prendre une part de l'ancienne Neustrie. Ainsi Celtes, Bretons, Saxons, Danois, Normands, se trouvèrent réunis sur la même terre, où ils formaient comme autant de couches de populations superposées les unes aux autres par la conquête. On aurait pu retrouver entre elles quelques traces d'une consanguinité primitive, bien effacées pourtant chez les purs Gaëls; mais les derniers conquérants avaient participé à l'établissement de la féodalité française. Ils avaient pris son langage; sans perdre les principaux traits de leur caractère originel, ils s'étaient modifiés. Devenus habiles en restant forts, ayant visité la Gaule, le midi de l'Europe, l'Orient même, leurs idées s'étaient étendues. Témoins d'une civilisation plus riche et plus éclairée, escortés d'un clergé plus instruit, peut-être offraient-ils dans de plus justes proportions (justes parce qu'elles étaient inégales), le mélange de ce qu'on pourrait appeler l'esprit germanique et l'esprit néo-latin. Ce sont eux qui rattachèrent, sans l'y confondre, la Grande-Bretagne au reste de l'Europe. Après eux et par eux, la nation anglaise s'est formée et n'a plus rien dû qu'à elle-même.

II

ORIGINE DE LA PHILOSOPHIE, DE LA LANGUE ET DE LA LITTÉRATURE EN ANGLETERRE.

On vient de voir comment s'est composé ce grand peuple, qui peut être ramené à trois éléments principaux : les Celto-Bretons, les Anglo-Saxons et les Normands. Encore que bien sommaire, cette esquisse d'événements antérieurs à toute littérature proprement dite suffit pour indiquer les origines diverses du génie britannique, et même, à ne le considérer que sous son aspect littéraire, elle peut servir à en expliquer la nature, à en motiver l'originalité.

Je me souviens qu'il y a bien des années, voyageant sur les confins du pays de Galles, nous rencontrâmes sur la grande route de Shrewsbury une paysanne qui portait son lait à la ville. On lui fit une question en anglais. Elle répondit aussitôt : « Je n'entends pas le saxon [1].» Ainsi cette vraie Galloise n'en était pas encore à la conquête normande. Pour elle, tout ce qui n'était pas welche était saxon ; huit siècles avaient passé sans vieillir pour elle l'événement qui fit de sa race un peuple de vaincus

[1] Je ne compris de sa réponse que le mot de *Sasunnach*, saxon, avec une aspiration marquée sur la désinence.

et sans lui rien apprendre du langage et de l'histoire de ses maîtres. Qu'il faudrait de temps pour pleinement achever en toute nation l'unité de la patrie!

On doit en effet apercevoir avant tout, dans l'esprit britannique, deux éléments principaux, l'un faible, l'autre fort, l'un résistant, l'autre dominateur, l'esprit gaëlique, venu, ce semble, des Celtes primitifs et l'esprit anglo-normand ou des Germains du Nord[1]. De là deux nuances qui se distinguent encore par des séparations régionales, et dont on peut reconnaître l'existence là même où elles semblent confondues.

L'histoire nous montre de très-bonne heure cette diversité qui correspondit longtemps à des divisions sociales, à des dissensions civiles; comme aussi c'est de très-bonne heure qu'on voit se mêler à ces deux sources nationales une teinture de l'esprit gallo-latin. Mais le langage même que celui-ci parlait, ne fut jamais populaire; le latin resta une langue savante ou sacrée, et ne porta point d'atteinte profonde à l'esprit celtique ou teutonique.

Ainsi les premiers et informes monuments de la

[1] Ces dénominations elles-mêmes sont peu exactes, comme toutes celles qui, après que les races se sont tour à tour séparées et mêlées, servent à désigner dans leur sein les distinctions ethnographiques. Ainsi on est dans l'usage d'appeler celtiques les populations de l'Irlande, de notre Bretagne, d'une partie du pays de Galles et de l'Écosse. Mais les Germains aussi, Saxons, Danois, Scandinaves, Franks, sont donnés comme consanguins des Celtes. Évidemment, si cette communauté d'origine est sûre, il faut assigner une époque très-reculée à la séparation primitive et expliquer par des alliances et des mélanges postérieurs une différence aussi prononcée que celle qui oppose l'Anglais à l'Irlandais ou le Bas-Breton au Normand.

pensée britannique sont, d'une part, quelques chants de bardes et quelques chroniques en irlandais et en gallois, où l'élément saxon ne se montre pas encore; de l'autre, des essais de poésie, d'histoire et d'instruction religieuse dans la langue des missionnaires d'Italie[1]. Bien des jours avant la conquête normande, sous la domination romaine, le christianisme avait paru. S'il faut en croire Tertullien, de son temps même, c'est-à-dire avant le milieu du troisième siècle, peut-être au second, la Bretagne, si longtemps inaccessible aux Romains, était soumise au Christ[2]. On doit donc être moins surpris de voir des évêques et des prêtres anglais siéger au concile d'Arles, en 314, quoique la venue authentique de ceux à qui l'Église attribue la conversion des îles britanniques soit d'une date postérieure[3]. Ils avaient d'ailleurs été précédés par le grand hérésiarque que combattit saint Augustin[4]. Pélage était Irlandais. Il n'a dogmatisé qu'à la fin du quatrième siècle; mais sa doctrine, qui ne rend l'homme responsable que des fautes qu'il a commises, se retrouvait dans les chants des bardes celtiques[5]. Elle pou-

[1] Craik, *Sketches of the history of the Liter. in England*, Introd. p. 14, 16 et 25.

[2] « Britannorum inaccessa Romanis loca Christo vero subdita. » *Adv. Jud.*, 7. Il y a certainement de l'exagération dans ce passage.

[3] Un évêque d'York, deux évêques, un prêtre et un diacre de Londres.

[4] Pélage prêchait à Rome en 400; il est mort peu après 424. Saint Patrick est né en 466. Saint Gildas, dont l'existence est douteuse, serait né en 494 et aurait fleuri en 546, tandis que d'autres le font mourir en 512. Saint Colomban est mort en 615.

[5] Ce serait un curieux sujet de recherche que d'approfondir

vait avoir existé avant Pélage ; elle subsista après lui. On dit même que saint Germain d'Auxerre dut plusieurs fois passer le détroit pour venir la combattre (429-446), et susciter après lui les Patrick, les Gildas, encore honorés comme les apôtres de l'Irlande. C'est au moins la preuve que cette île avait donné accès aux idées et aux connaissances du monde romain, et elle passe pour le premier des trois royaumes qui les ait embrassées.

Mais les conquérants saxons avaient avec eux ramené la barbarie, s'il faut continuer à flétrir de ce nom toute civilisation étrangère à la culture latine. Au moins n'avaient-ils aucune littérature écrite ; on doute qu'ils connussent aucun alphabet. Aussi, quand Grégoire le Grand entreprit de les convertir, son envoyé, Austin ou Augustin, apporta-t-il dans son bagage neuf volumes ; on en a les titres[1]. C'était la Bible et d'autres ouvrages utiles pour l'enseignement de la religion (570). Près de cent ans après, un prêtre grec, Théodore de Tarse, venait, par ordre du pape, prendre le gouvernement de l'Église.

cette opinion, souvent exprimée, de l'existence d'une certaine hardiesse philosophique dans les chants des anciens bardes, et jusque dans les croyances druidiques. Est-ce cette hardiesse qui a donné à l'école hibernienne la tendance pélagienne et panthéiste que nous aurons lieu d'indiquer ; ou ne serait-ce pas cette école qui aurait communiqué ses idées à la poésie contemporaine? Par exemple, on cite comme tiré de chants des bardes ce passage remarquable : « Nid dim ond Duw, nid Duw ond dim. » Et on le traduit ainsi : « The only nothing is God, God is the only nothing. » Est-ce une pensée qui ait précédé l'école de philosophie hibernienne ou qui soit venue d'elle? (Owen, *Welsh Dict.*, au mot *Dim.*)

[1] « Hæ sunt primitiæ librorum totius Ecclesiæ anglicanæ. » (*Cartulaire de Cantorbéry*). *Memoirs of Libraries*, by Edw. Edwards, t. I, l. II, ch. 1.

Celui-ci apportait toute une bibliothèque[1], mais cette fois avec les Homélies en grec de saint Jean-Chrysostome, il se trouvait un Homère. Un mouvement d'études se prononça bientôt. Aldhelm, de la famille des rois du Wessex[2], après avoir visité la France et l'Italie, fut un des premiers Saxons, sinon le premier, qui écrivit en latin ; évêque de Shirburn en 705, il était prosateur et poëte, et ce qu'on estimait alors au niveau du talent d'écrire, chanteur excellent et habile joueur de harpe. C'est de ce moment qu'une instruction littéraire analogue à celle du continent prit racine dans le Kent, et de là s'étendit dans toute la contrée qui s'appelle proprement l'Angleterre.

Cette Angleterre, encore aujourd'hui, ne compte guère qu'elle dans les trois royaumes, et il y a bien quelque raison à tant d'orgueil ; mais cependant, quand elle fait dater pour ainsi dire sa valeur intellectuelle et religieuse de la fondation des chaires, des bibliothèques et des écoles dont Cantorbéry était le centre, elle oublie trop cette école antérieure qui a brillé d'un éclat mystérieux et passager, cette école hibernienne à laquelle il a déjà été fait allusion. Par une singularité qui n'est pas expliquée et qui risque de ne l'être jamais, il s'était formé, vers le milieu du cinquième siècle et hors

[1] « An extensive library. » *Id., ibid.*

[2] Le Wessex était le royaume saxon de l'Ouest, *West Saxony*. Sur Aldhelm, voy. Warton, *English Poetry*, t. I, *Dissert.* II et III. On dit qu'il naquit en 655 et mourut en 709. On a de lui des ouvrages latins en prose et en vers. Il passe pour avoir écrit aussi en saxon.

de l'influence de l'Église romaine, dans cette Irlande dont la population ne devait pas de sitôt sortir de la barbarie, une école d'une orthodoxie douteuse, qui pendant quatre cents ans obtint en Europe une certaine renommée. Le souvenir de saints encore populaires protége son berceau. Successeur de Patrick[1], Colomban, élevé dans le collége de Bangor, après avoir édifié, instruit sa patrie, sans cesser d'être suspect au clergé du Kent, était allé en missionnaire prêcher la Gaule et la Germanie, et mourait au monastère de Bobbio (615). On a de lui des fragments ; il passe pour avoir su le grec et l'hébreu, et ses poésies ont quelque parfum d'antiquité. D'autres noms pourraient être cités encore. On ne sait comment cette école s'est créée, comment elle s'est éteinte, mais on sait bien, grâce à M. Hauréau[2], quels hommes elle a produits, quelle influence elle a exercée, de quel esprit elle était animée. Ayant précédé la naissance de la scolastique proprement dite, elle en différait à plusieurs égards. Plus versée dans les lettres et les langues anciennes, dans la connaissance du grec en particulier, que ne l'étaient les maîtres du onzième et du douzième siècle, elle avait adopté, elle professait, au moins par l'organe de ses meilleurs représentants, une philosophie théologique plus indépendante, plus hardie que celle qui prévalut

[1] Patrick, ou plutôt Patrice, fils d'un Calpurnius, probablement de race romaine, était né, dit-on, en Écosse, mais instruit dans un monastère de Lérins. Missionnaire en Irlande, il a laissé une confession de foi et une lettre en mauvais latin.

[2] *Singularités historiques, — École d'Irlande.* Paris, 1861.

communément dans les universités du continent. C'était quelque chose qui approchait, pour parler le langage moderne, du rationalisme et du panthéisme. Alcuin, dans une lettre à Charles le Chauve, appelle les docteurs irlandais *des Égyptiens;* et, en effet, on ne peut guère comparer leur philosophie qu'au platonisme d'Alexandrie. Ainsi, du moins, doit être jugé le plus célèbre d'entre eux, Jean Scot Érigène, qui a pensé librement avant qu'on eût découvert la liberté de penser[1].

La société anglo-saxonne resta généralement étrangère à ce mouvement d'esprit et de doctrine. Cependant, un peu avant Érigène, il était né dans le comté de Durham un écrivain plus remarquable sans doute par sa vie studieuse et l'étendue de son érudition que par l'originalité de son esprit, mais dont le nom se place naturellement au berceau de la littérature anglaise (672 ou 677). Bède le Vénérable est au moins singulièrement savant pour son époque. Les traités philosophiques qu'on trouve dans ses œuvres sont apocryphes; mais ses travaux historiques sont encore précieux à consulter[2]. Ses Annales ecclésiastiques sont demeurées la principale autorité que l'on possède pour les premiers temps de l'histoire politique des Anglo-Saxons. Il vivait encore sous un de ces rois dont le vrai titre est celui de *bretwalda*, et dont le dernier, Egbert,

[1] *Scot*, nom des Gaëls de l'Ouest, se disait alors des Irlandais, comme, d'après son nom, l'était Érigène, de *Erin*, en latin *Ierne, Iernia, Hibernia. Glacialis Ierne.* Claud. *In IV cons. Honor.*

[2] *Ven. Bedæ presb. anglosax. viri sua ætate doctissimi.* Cologne, 1688.

réunit enfin sous son sceptre toute l'Angleterre. La civilisation avait fait quelques progrès ; les monastères, en se multipliant, avaient formé des centres d'études. Aussitôt après Bède, naquit Alcuin, et Scot Érigène le suivit de près.

Alcuin, élevé dans le Yorkshire[1], d'une famille anglo-saxonne, se donnait lui-même comme un *Latin*, et par là il entendait qualifier sa science et se distinguer des Hiberniens ; il nous a laissé le catalogue en vers de la bibliothèque de l'archevêque d'York; c'est là qu'il avait été instruit[2]. On y voit qu'un savoir véritable était déjà possible; et lui-même, en effet, n'en manquait pas. Ce fut assez pour le recommander à Charlemagne, qui le rencontra à Parme et l'appela à sa cour. Alcuin passe pour avoir organisé les écoles de son palais ou palatines, et il mourut en France à l'abbaye de Saint-Martin de Tours (804). Si les ouvrages philosophiques compris dans ses œuvres sont de lui, c'est un scolastique anticipé. Ce qu'il sait de théologie, il le doit à saint Augustin. Il compile ou rédige à nouveau des extraits de l'*Introduction* de Porphyre et de la *Logique* d'Aristote, mais il n'y ajoute rien du sien. C'était un savant et un administrateur ; ce n'était pas un penseur.

[1] Quelques-uns en font un *Scot ;* mais son opposition aux Irlandais et à leurs doctrines et son tour d'esprit semblent donner raison à M. Hauréau, qui le fait naître dans la Grande-Bretagne, p. 25.

[2] On y trouvait :

. . . . . Plinius ipse,
Acer Aristoteles, rhetor quoque Tullius ingens.

Tout autre était Scot Érigène. Il étonne encore aujourd'hui par l'indépendance de sa pensée. On en jugera par ces paroles : « L'autorité est dérivée de la raison, nullement la raison de l'autorité. Toute autorité qui n'est pas consacrée par la raison est sans valeur. » Il quitta la Grande-Bretagne et vint en France, appelé par Charles le Chauve. C'est pour lui qu'il traduisit les œuvres de celui que le moyen âge crut Denys l'Aréopagite, et, en les donnant aux écoles, il y fit couler une source de panthéisme. Lui-même, helléniste remarquable pour son temps, il parle souvent comme un Grec d'Alexandrie, et par là brille dans l'obscurité de son époque comme un génie original; mais il mourut vers la fin du neuvième siècle, et emporta avec lui toute la gloire des écoles hiberniennes (875)[1].

Alfred le Grand régnait alors. Malgré ses propres ouvrages, presque tous traduits du saxon en latin, et quoiqu'on l'ait comparé à Charlemagne, il ne put même suspendre la décadence de l'Église et des écoles avec l'Église. Il regrette en gémissant les jours heureux qui ne sont plus : « Des gens capables, dit-il, d'entendre les communes prières, de traduire en anglais une phrase latine, il y en a très-peu au sud de l'Humber; au sud de la Tamise, il n'y en a pas[2]. » Les temps qui suivirent sont des plus obscurs. Édouard reprit péniblement et vainement

[1] M. Hauréau a bien établi contre Gale et Warton qu'il était Irlandais comme son nom l'indique, et non pas Écossais. Il n'était ni moine ni clerc.

[2] Craik, *Hist. of literat.*, t. I, Introd. p. 34.

l'œuvre d'Alfred; mais enfin Guillaume le Conquérant vint à propos pour relever à la fois la religion et l'étude en amenant avec lui des Lanfranc et des Anselme.

Leurs mérites divers ont été appréciés ailleurs [1], mais, quels qu'aient été leurs efforts, c'étaient des étrangers, et dans tous les genres, la conquête normande, malgré les liens d'origine entre les Norwégiens, les Saxons et les Danois, devait agir comme une influence exotique sur la civilisation de la Grande-Bretagne. D'ailleurs, la philosophie du moyen âge (et c'est d'elle seule que nous parlons jusqu'ici), a eu ce caractère de manquer de nationalité. Sortie des ruines de la culture gréco-latine, empruntée aux monuments de l'antiquité comme une langue savante, elle s'introduisit presque partout à peu près sous les mêmes traits, parlant le même idiome, élevant les mêmes questions, produisant les mêmes doctrines et les mêmes disputes. Une domination uniforme s'étendit sur toutes les écoles de l'Europe. Bacon a raison, Aristote, l'Aristote du moyen âge, fut, comme son élève, le conquérant du monde.

Mais n'y avait-il donc pas, au moins en germe, une littérature ainsi qu'une langue nationale? Nous devons nous en enquérir, l'époque que nous voulons étudier étant celle où la philosophie, sortant des écoles, s'est mise à parler davantage comme tout le monde et à se mêler aux connaissances générales de la société.

[1] *Saint Anselme de Cantorbéry*, 2e éd., 1868.

Il est possible que la race celtique, la première population connue de l'île bretonne, ait eu ses chants, qu'on peut appeler druidiques. La race kymrique a pu, sans doute, apporter sur ce nouveau rivage ce goût des vers attribué aux druides par César [1]; mais on doit, pour trouver au moins quelques textes à étudier, chercher, avec un habile écrivain qui sait marier la critique et l'imagination [2], les premiers développements de la pensée nationale dans ces poésies informes, mais énergiques, qui semblent des chants apportés de la Scandinavie. Le poëme de Beowulf, quoique sa rédaction actuelle soit déjà peut-être une version faite au septième siècle d'une langue antérieure plus grossière et plus rude, est un curieux témoignage de l'art naissant des Anglais, en même temps qu'un fidèle tableau de leurs sentiments et de leurs mœurs. Les hymnes guerriers ou religieux qui suivirent et qui sont venus jusqu'à nous avec le nom de Cædmon, le poëme de *Judith*, où respire un esprit plus hébraïque que chrétien, nous montrent déjà l'influence biblique de la religion à son premier contact avec le génie national. C'était le temps où un effort, déterminé par les missionnaires du continent, tendait à implanter dans le Nord, avec la foi, la culture du Midi. On put même croire que ce double résultat serait pleinement obtenu, et que l'Angleterre allait ne donner qu'un nouvel exemplaire du germanisme gallo-romanisé. Il n'y a pas beaucoup d'années, on pensait

[1] *De Bello Gall.*, VI, 14.
[2] M. Taine, *Hist. de la littérature anglaise*, tom. I.

encore qu'il en avait été ainsi. Ce n'est qu'au commencement du siècle qu'on s'est pris à soupçonner que l'Angleterre et sa littérature pourraient bien être anglo-saxonnes. On dit que l'archevêque Matthieu Parker s'en doutait en 1574; mais il fut peu suivi [1]. Pendant longtemps, les historiens l'ont ignoré, et ce n'est pas Hume qui le leur aurait appris. On a répété jusqu'à nos jours qu'il fallait tout dater de la conquête normande, comme si elle était l'unique source de l'esprit national. On semblait prendre à la lettre ce que dit Milton dans son Histoire de la Grande-Bretagne, « que les faits et gestes des Anglo-Saxons ne valent pas plus la peine d'être racontés que les guerres des milans et des corneilles qui s'assemblent et se battent dans les airs. »

Cependant l'âge anglo-saxon, qui s'étend de 449 à 1066 [2], n'a rien produit d'assez remarquable pour paraître, au premier aspect, le début d'une culture féconde. Les intérêts de la religion avaient multiplié les rapports avec Rome. L'Église ne correspondait qu'en latin, et le latin se répandait en s'altérant. Il devenait la langue du savoir, sans y gagner assurément en force et en élégance. La littérature romaine, d'ailleurs, épuisée, dégénérée, qui s'infiltrait partout, n'était, en Angleterre pas plus qu'ailleurs, faite pour provoquer rien qui fût original, rien qui

[1] Il ne faut pas le confondre avec l'évêque Samuel Parker, dont il sera question ci-après.

[2] Voy. sur les époques de la première littérature britannique, Allibone, *Critical Dict. of Engl. literat.* Philadelphie, 1859, t. I.

fût populaire. Un savant historien s'est attaché à prouver que c'était au déclin des lettres antiques, à la décadence romaine bien plutôt qu'à la rudesse du génie saxon que devait être imputée la langueur intellectuelle de ces temps. C'est la civilisation du monde romain qui, n'étant plus de force à relever le monde germain, l'abaissa pour un temps ou arrêta son essor naturel[1].

Cependant la langue saxonne a été écrite. Bède, au moment de sa mort, travaillait à une traduction de l'Évangile de saint Jean en langue vulgaire. Cet exemple fut suivi. On a quelques poésies saxonnes. L'histoire même fut ainsi mise en vers, et celle qu'on appelle par excellence la *Chronique saxonne*, continuée sous les rois normands, fut poussée jusqu'à l'année 1154.

Les Normands étaient assurément plus civilisés que les Saxons. Leur intelligence était plus assouplie, plus développée; sans avoir perdu la séve de leur forte race, ils ressemblaient un peu davantage par leurs mœurs et leurs plaisirs à la nation vive et mobile avec laquelle ils avaient vécu depuis un siècle et demi. Plus avancés dans les arts de la paix comme dans ceux de la guerre, ils aspiraient à dominer par l'esprit et par la force. Et en effet ils y réussirent. Pendant bien des années, le roman, le français d'alors, fut la langue en faveur. La victoire, encore plus que la loi, la propagea en l'imposant. Taillefer avait chanté la chanson de Roland en poussant

[1] Sharon Turner, *the Hist. of England during the middle ages*, t. IV, l. VI.

son cheval dans la mêlée, à la journée de Hastings, et frayé ainsi glorieusement la route aux trouvères de France qui venaient, eux aussi, disputer le royaume aux ménestrels[1]. Ils apportèrent, avec les chansons de gestes de leur pays, le goût de ces longs récits rhythmiques dont Robert Wace emprunta la forme pour célébrer et les Bretons et les Normands[2]. Des chroniqueurs, maintenant oubliés, se mirent à versifier dans la même langue, tandis qu'un roi, Henri Beauclerc et ses deux reines, Mathilde et Alice, s'essayèrent, dit-on, à populariser dans la noblesse le même talent par leur exemple.

Ainsi, les conquérants venaient, accompagnés de clercs supérieurs en instruction aux moines indigènes, grossir le flot de cette littérature néo-latine qui s'empara de plus en plus des genres qui semblaient lui appartenir, la théologie, la science, la chronique; et en même temps ils amenaient à leur suite le cortége gracieux des jongleurs, alors les véritables et meilleurs représentants du génie français. Ils allaient répandant partout cette poésie épique qui, pendant plus de trois siècles, a charmé le monde ou ces chansons fugitives qui ont amusé les loisirs de la chevalerie féodale.

Mais, il faut bien l'avouer, cette culture anglo-

[1] Taillefer, ki mult bien cantout,
Sor un cheval ki tost alout,
Devant li dus alout cantant
De Karlemaine è de Rollant.
(Wace, *Rou*, vers 13150.)

[2] *Roman de Brut* (d'Angleterre); *Roman de Rou* (de Normandie).

normande, à laquelle on n'assigne guère que deux siècles de durée, était une importation étrangère. Elle était surtout française. Telle devait être celle de la cour dans un pays où les rois n'entendaient pas la langue de leurs sujets. Richard Cœur de lion, au surnom encore populaire, ne savait pas l'anglais[1], et le chant qu'il acheva dans sa prison à la voix de son fidèle Blondel, était un mélange de normand et de provençal. Plus d'un siècle après lui, un rimeur historien, Robert de Gloucester, gémissait « de ce que l'Angleterre était tombée, hélas ! dans les mains des Normands qui ne pouvaient parler que leur langue et parlaient français comme chez eux. D'un homme qui ne sait pas le français, ajoutait-il, on dit peu de chose, et ce sont les petites gens qui tiennent à l'anglais, lequel est encore leur langue naturelle. J'imagine qu'en aucun pays du monde il n'y a de peuple qui ne tienne pas à sa langue natale, excepté le peuple anglais. Mais je sais bien qu'il est bon de connaître les deux langues ; car plus un homme sait, plus il vaut. »

[1] « Linguam anglicanam prorsus ignorabat. » Roger de Hoveden, *Annal.*

III

NAISSANCE DE LA LANGUE ET DE LA LITTÉRATURE ANGLAISES.

Quand la langue normande, qui était celle des lettres et des lois, qui se fait entendre encore dans quelques formules parlementaires et judiciaires, a-t-elle fait place à une langue vraiment anglaise? On n'en saurait fixer le moment précis ; il fallait, pour la produire, un mélange des deux idiomes que la conquête avait superposés l'un à l'autre. Ce ne fut pas l'affaire d'un jour. On possède des écrits des onzième ou douzième siècles en semi-saxon. Suivant l'opinion commune, c'est sous Édouard III, près de trois cents ans après la conquête, que le français cessa d'être la langue mondaine et politique. L'effet avait survécu à sa cause ; car l'Angleterre n'avait pas attendu si longtemps pour se reformer en corps de nation, et la Grande Charte avait trouvé la réconciliation aux trois quarts accomplie entre les races comme entre les classes qui composaient cette société privilégiée, dont elle est encore un des plus chers et des plus nobles souvenirs (1215).

C'est qu'il fallut des années pour que l'anglais, qui n'était pas le saxon des derniers bardes, mais

une langue usuelle longtemps inconnue ou négligée, sortant de l'usage populaire, devînt une diction écrite et bientôt une diction littéraire. Depuis la chanson du roi Canut qui demeura longtemps dans la mémoire des masses, il se conserva jusque sous les rois normands des chants naïfs et rudes dont il reste des fragments. Bientôt on en composa de nouveaux; la langue se modifia[1]; mais c'est encore du saxon que la fin de la *Chronique saxonne*, qui comprend le règne d'Etienne. Ce n'est pas encore de l'anglais, de l'*Ingliss*, comme on le nomma bientôt, que la traduction du *Brut* de Robert Wace, par Layamon, qui vivait sous Henri II. On doit descendre jusqu'aux chroniques en vers de Robert de Gloucester et de Robert de Brunne, aux premières traductions des romans français, aux chansons de gestes en l'honneur de Richard Cœur de lion, ou mieux encore aux ballades plus faciles et plus élégantes que Laurent Minot consacrait à la gloire d'Édouard III. Nous sommes alors entre la fin du treizième et le milieu du quatorzième siècle (1278-1352). Quelques anecdotes littéraires montreront à la fois la persistance d'une langue anglo-saxonne destinée à devenir, avec le temps, le langage britannique et la vogue supérieure d'une littérature anglo-normande ou plutôt franco-romane, puis son déclin

[1] Il n'est pas sûr que l'anglais soit le saxon populaire métamorphosé. Il se peut qu'il y ait eu de bonne heure, en même temps qu'un patois vulgaire dano-saxon, une langue anglo-saxonne déjà perfectionnée, et l'un et l'autre auraient coexisté longtemps. Cf. Disraely, *Amenities*, t. I, p. 101 et suiv. Craik, t. I, *Introd.*, p 204.

jusqu'au jour où elle est subitement étouffée par la langue et la littérature nationales.

Walter, archidiacre d'Oxford, avait apporté de la Bretagne française une chronique très-fabuleuse, écrite en gallois, contenant l'histoire des Bretons depuis Brutus ou Bruto, arrière-petit-fils d'Énée, jusqu'à la mort du roi Ceadwalla, en 688[1]. Il la donna à Geoffrey de Monmouth, plus tard évêque de Saint-Asaph ; c'était dans la première partie du douzième siècle. Geoffrey, assez bon latiniste, traduisit en latin cette chronique, en y fondant quelques traditions orales et des prophéties de Merlin, et l'on a quelquefois voulu qu'il en fût le premier auteur. C'est de là que Wace, de Jersey, élevé à Caen, chanoine de Bayeux, protégé par le roi Henri II et mort en 1184, tira la paraphrase versifiée en langue normande, connue sous le titre de *Romanz du Brut;* et celle-ci fut traduite en anglo-saxon d'abord par Layamon, puis par Robert de Gloucester (entre 1280 et 1300); mais l'ouvrage même de Geoffrey fut repris et traduit, près de deux cents ans après lui, par un chanoine de Saint-Augustin de Bridlington, Pierre de Langtoft, qui le continua en vers anglo-normands, autant dire franco-normands. En 1303 ou 1307, son contemporain Robert Mannyng, de Brunne[2],

[1] Ou Cadwallader, le septième prédécesseur d'Egbert comme roi du Wessex. Il eut pour successeur Ina, le seul connu de ces rois de l'octarchie.

[2] Brunne ou Bourne dans le Lincolnshire.

Maistre Gace l'a translaté (Wace) :
All the story of Inglande,
Als Robert Mannyng wryten it fand.
One Mayster Wace the Frankes telles

mit à son tour en rimes anglaises, sur deux mètres différents, d'abord la chronique ou le roman de Wace, puis la continuation jusqu'au règne d'Edouard I, d'après le texte de Langtoft.

Voici donc un même ouvrage fait et refait en cinq ou six langues, du septième siècle à la fin du treizième. Eh bien, à la même époque, William de Wadington avait paraphrasé en français un poëme latin, *Floretus*, faussement attribué à saint Bernard, en lui donnant le titre de *Manuel du péché*[1], ouvrage qui passa pour être du fameux docteur Robert Grosseteste, sans doute parce qu'il y est nommé et qu'il encouragea ce travail. Robert de Brunne en fit une traduction libre en anglais (1303). On y lit que l'évêque Grosseteste aimait beaucoup à entendre la harpe des ménestrels, que souvent, pendant des jours et des nuits, il se consolait par des airs et des chants, auxquels il attribuait la vertu de détruire le pouvoir du démon[2]. Rien ne prouve mieux la

The Brute all that the latin spelles ....
Pers of Langtoft, a chanon...
On Frankis style this storie he wrote
Of Inglis kinges. . . . . .

[1] « *Manuel Peche*, the which boke made yn Frenshe Robert Grosteste byshop of Lyncoln. » Mss. de la Bodleyenne, traduction anglaise. L'ouvrage, qui contient plus de mille vers, est une description des péchés illustrée par des exemples et des récits, dont le ton n'est pas toujours très-grave. C'est une peinture de mœurs. Warton, *Engl. Poetry*, t. I, sect. II.

[2] He lovede moche to here the harpe.
. . . .
Many tymes he nygtys and dayys,
He hadd solace of notes and layys.
. . . .
He hadde delyte in mynstralsy.

Peu après, Edouard III ne permettait plus dans les tribunaux que l'emploi de l'anglais et du latin[1]. Ainsi, nous atteignons enfin le jour où va se montrer cette langue « moins musicale sans doute que les langues du midi, au dire de Macaulay, mais qui en force, en richesse, en aptitude aux emplois les plus élevés du poëte, du philosophe et de l'orateur, n'est inférieure qu'à la langue de la Grèce. »

Nous voilà au point où M. Taine commence l'histoire de la littérature anglaise. Avant ce moment, en effet, il y avait des littératures en Angleterre, trois au moins, une indigène presque toute saxonne, deux importées, l'une latine et l'autre française; mais aucune n'est encore vraiment la littérature anglaise. Celle-ci ne se montre qu'alors que, les formes générales de la langue étant fixées, il se rencontre un homme de génie qui a recueilli toutes les traditions, qui a puisé à toutes les sources; un homme dont le hasard a fait un lettré, un mondain, un courtisan, et la nature un conteur, un observateur, un peintre, un inventeur, un artiste. Geoffrey Chaucer, qui fut, dit-on, condisciple de Wycliffe, représente son temps et son pays. Mais il leur prête la vie puissante que le ciel met dans l'âme du vrai poëte, et l'Angleterre reconnaissante l'appelle son Homère et son Dante.

Engeland, children leaveth Frensche and construeth and learneth in Englische. » Cité par Warton, t. I, sect. I; Craik, l. II, p. 185, et Disraely, *Amenit.*, t. I, p. 109.

[1] Ce n'est que Henri V qui acheva de généraliser cette prescription, par conséquent entre 1413 et 1422; et les lords et les communes commencèrent à rédiger leurs délibérations en anglais.

que Piers Ploughman ait devancé, en la pressentant, la foi puritaine.

On voit combien de circonstances se réunissaient ou successivement allaient se réunir pour provoquer, pour déterminer la formation définitive et l'ascendant de la langue anglaise sur tout ce qui l'avait précédée. Richard de Bury, évêque, ambassadeur, chancelier, qui a laissé, avec son autobiographie, un si grand témoignage de son amour pour les lettres, se plaint, quoiqu'il écrivît lui-même en latin, qu'il n'y ait pas d'école d'anglais pour la jeunesse, et qu'elle soit obligée d'apprendre d'abord le français, et par le français le latin[1]. La même plainte est exprimée encore plus vivement par un moine du nom de Higden qui ne connaît point d'autre nation qui force les enfants d'abandonner leur langue maternelle. Ralph Higden terminait son *Polychronicon* vers 1365. Vingt ans après, Jean de Trevise le traduit en anglais[2] et se félicite de ce que John Cornwaile et Richard Peneriche ont réussi à changer l'enseignement. Dans toutes les écoles de grammaire, l'an du Seigneur 1385, les enfants abandonnent le français et apprennent la construction en anglais[3].

[1] Richard d'Aungerville ou de Bury, né en 1281 ou 87, mort en 1345, avait étudié à Oxford. Il fut le précepteur d'Edouard III, profita de son emploi et de ses voyages pour recueillir des livres qu'il légua à son université et qu'un incendie a détruits. *Philobiblion, a treatise of the love of books, written in* 1344. Cologne, 1473. Edwards, *Mem. of Libr.*, t I, l. II, ch. VII.

[2] Higden, moine de Saint-Werburg. *Polychr.*, Gale, *Script. XV* t. III. — Jean de Trevise, né en Cornouailles, vicaire de Berkeley, opposé comme Wycliffe aux ordres monastiques. Sa traduction a été publiée avec des changements et des additions par Caxton en 1482. Jean de Trevise a aussi traduit la Bible.

[3] « The yere of our Lorde 1385, in alle the grammere scoles of

Peu après, Edouard III ne permettait plus dans les tribunaux que l'emploi de l'anglais et du latin[1]. Ainsi, nous atteignons enfin le jour où va se montrer cette langue « moins musicale sans doute que les langues du midi, au dire de Macaulay, mais qui en force, en richesse, en aptitude aux emplois les plus élevés du poëte, du philosophe et de l'orateur, n'est inférieure qu'à la langue de la Grèce. »

Nous voilà au point où M. Taine commence l'histoire de la littérature anglaise. Avant ce moment, en effet, il y avait des littératures en Angleterre, trois au moins, une indigène presque toute saxonne, deux importées, l'une latine et l'autre française; mais aucune n'est encore vraiment la littérature anglaise. Celle-ci ne se montre qu'alors que, les formes générales de la langue étant fixées, il se rencontre un homme de génie qui a recueilli toutes les traditions, qui a puisé à toutes les sources; un homme dont le hasard a fait un lettré, un mondain, un courtisan, et la nature un conteur, un observateur, un peintre, un inventeur, un artiste. Geoffrey Chaucer, qui fut, dit-on, condisciple de Wycliffe, représente son temps et son pays. Mais il leur prête la vie puissante que le ciel met dans l'âme du vrai poëte, et l'Angleterre reconnaissante l'appelle son Homère et son Dante.

Engeland, children leaveth Frensche and construeth and learneth in Englische. » Cité par Warton, t. I, sect. I; Craik, l. II, p. 185, et Disraely, *Amenit.*, t. I, p. 109.

[1] Ce n'est que Henri V qui acheva de généraliser cette prescription, par conséquent entre 1413 et 1422; et les lords et les communes commencèrent à rédiger leurs délibérations en anglais.

Chaucer est en effet admirablement donné par l'histoire pour personnifier le génie britannique, lorsqu'il se lève enfin. Chaucer possède toute la science des écoles; il a vécu dans l'aristocratie normande; il a traduit le roman de la Rose; il emprunte à Boccace et il n'ignore point Pétrarque. Mais il est Anglais avant tout. C'est la nature anglaise qu'il ressent en lui-même et qu'il décrit dans l'imaginaire et dans le réel. Français, Italien, Espagnol, nul n'aurait commencé ainsi.

Mais la poésie nous fait oublier la prose. Comme toujours, elle la devance. A part quelques traductions, et la plus grande est celle de la Bible, pas un livre de prose n'avait paru avant que sir John Mandevil eût l'idée assez neuve de faire et d'écrire ses voyages en Orient, le premier en date des livres anglais, selon Hallam. Et, chose remarquable, il avait commencé par le composer en latin et en français, avant de songer à le mettre en anglais, pour en faire une édition populaire (1341-1356). Chaucer lui-même le dit dans la préface de son *Testament d'amour* : « Il faut que les clercs parlent latin, les Français, français, et qu'on nous laisse exprimer nos fantaisies avec les mots que nous avons appris de la bouche de nos dames[1]. »

Désormais, de ces trois langues rivales, la seconde va disparaître. L'anglais ne rencontrera plus que la concurrence du latin, plante exotique qui s'est naturalisée et qui a porté ses fruits. Seulement l'An-

[1] *Testament of love*, 1392. « Let us shewe our fantaysies in suche wordes as we learneden of our dames tonge. »

gleterre, qui n'a pu rester fermée à cette invasion presque universelle du génie néo-latin, a résisté davantage, ou du moins elle a conservé et développé, en dehors de toute pression étrangère, une séve nationale propre aux races qui l'occupaient, et à laquelle elle a dû, plus tard, surtout dans la poésie, une originalité que le reste de l'Europe peut lui envier. Mais ailleurs que dans la littérature d'imagination, elle a pris sa bonne part de cette culture artificielle dont les traces sont encore si marquées dans ses universités, tandis qu'elles vont en s'effaçant dans les nôtres. Elle en a conservé ce goût d'érudition classique qui semble décliner ailleurs. On ne saurait donc négliger le rôle que cette forme du savoir et du langage a pu jouer dans la composition de la littérature nationale. C'était comme une sorte de frein ou de contre-poids que la civilisation latine opposait au mouvement puissant de la pensée saxonne et de l'imagination irlandaise.

Sans aucun doute, les importations d'outre-mer, latines ou françaises, eurent plus d'influence que les Anglais n'aiment à en convenir. Elles donnèrent aux esprits plus d'ouverture et d'instruction. Elles formèrent dans la société anglaise des courants d'idées qui n'ont pas disparu. Elles ont fait du peuple breton un peuple européen, et jeté sur la Manche comme un double pont par lequel il communique avec le reste du monde. C'est ce qui empêche de prendre à la lettre le *penitus divisos orbe Britannos*. Mais il faut reconnaître que le génie national a gardé son empire, et les deux courants de source étran-

gère n'ont été que des affluents dans un grand fleuve. L'Angleterre a reçu des éléments du dehors, mais elle se les est assimilés. Par ses idées comme par ses institutions, elle est restée elle-même.

IV

ESQUISSE DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ANGLAISE JUSQU'A BACON.

Revenons maintenant à la philosophie, que nous avons laissée en voie de prendre cette forme qu'elle a affectée dans tous les grands États de l'Europe occidentale, pendant les quatre cents ans qui sont considérés comme l'âge de la scolastique.

Après saint Anselme, maître qui ne fit point école, les travaux des écoles et des maîtres dont on sait le nom sont enveloppés de quelque obscurité. On doit citer d'abord Adelard de Bath, qui en vrai philosophe subordonnait l'autorité à la raison. Il avait voyagé avec fruit, et il soutenait un réalisme tempéré. Plus réservé encore sur ce point, Robert Pulleyn soumettait la théologie scolastique à la raison en même temps qu'à l'Écriture. L'Écossais Richard de Saint-Victor aurait été rationaliste, s'il n'eût été mystique; car c'est un mysticisme raisonné que celui de l'école qui lui a donné son nom. Enfin,

Jean de Salisbury, écrivain spirituel, observateur intelligent des systèmes et des hommes, a décrit et jugé souvent avec une sagacité piquante toutes les luttes spéculatives de son temps[1].

La philosophie de ce temps (le nom qu'elle porte nous le rappelle) ne peut être séparée des écoles dont elle était l'âme. La première, en Angleterre, paraît avoir été celle de saint Albans; mais, lorsqu'on parle des écoles anglaises, les noms d'Oxford et de Cambridge viennent aussitôt à la pensée. Là, de bonne heure, se sont formés de studieux asiles, dont l'origine est si ancienne et si obscure, qu'on lui a prêté une antiquité fabuleuse. Ainsi, l'on a voulu que l'école d'Oxford eût été fondée par des philosophes venus en Bretagne avec Brutus; or, il n'est pas même établi qu'elle l'ait été par Alfred le Grand, que son savoir rendait bien digne d'en être l'initiateur. On veut cependant qu'il ait bâti à Oxford trois salles pour l'enseignement de la grammaire, de la philosophie et de la théologie[2]. Si le fait n'est pas certain, il l'est qu'à la fin du neuvième siècle, Oxford était un lieu d'études. Nous lisons qu'après les ravages des Danois, le roi Canut rétablit les écoles d'Angleterre. Ce ne peut être plus tôt qu'en 1017; et, en effet, un historien qui fleurissait quelques années plus tard,

[1] Adelard, du commencement du douzième siècle; *de Eodem et Diverso*, Mss. (Voy. Hauréau, *Phil. scol.*, t. I, ch. IX.) — Pulleyn, Pullen ou Pullus, mort entre 1150 et 1154; *Sententiarum Liber*. Paris, 1645. — Richard, mort en 1173, *de Trinitate Op*. Paris, 1518. — Jean, mort en 1180. Ses nombreux ouvrages ont été réunis dans l'édition de Giles.

[2] John Rous, *Antiq. of Warwick; Encyclop. Brit.*

Ingulphe, nous dit qu'après avoir reçu sa première éducation à Westminster, il a été envoyé à Oxford, et que là il a fait de plus grands progrès dans la philosophie d'Aristote que beaucoup de ceux de son âge, et qu'il a également bien appris la *Rhétorique* de Cicéron [1]. Il se rappelle même que, dans son enfance, lorsqu'il allait voir son père, qui demeurait à la cour, il rencontrait souvent la belle Édithe, femme du roi Édouard le Confesseur, et elle l'interrogeait sur ses études et sur ses vers; et, passant avec aisance *de la solidité de la grammaire à la légèreté de la logique*, où elle était fort habile [2], elle se plaisait à l'enlacer dans les liens d'un argument, quitte à lui faire donner à goûter ou bien quelque monnaie. Ainsi, dès la première moitié du onzième siècle, avant Guillaume le Conquérant, l'enseignement avait pris son caractère définitif. Moins de cent ans après, Robert Pulleyn fut professeur à Oxford, et un peu plus tard, la protection de Henri II agrandit cet établissement, qui ne paraît pourtant avoir reçu sa dernière forme que sous le règne de Richard Ier. Alors, sans doute, ces écoles, appelées originairement *studies*, ont été érigées en *communautés* (*universitates*). La création de l'université de Cambridge est un peu antérieure, si elle n'a pas pris naissance dans une école établie, à l'imitation de celles de France par le roi Sigebert, au lieu dit Cairgrant,

[1] Ingulphe était déjà dans les dignités de l'Église en 1056. Il est mort abbé de Croyland en 1109. Il est auteur d'une Histoire insérée dans Gale, *Rer. anglic. Script.*, t. I.

[2] « Libentissime de grammatica soliditate ad logicam levitatem declinans. » *Levitas* est ici dans le sens de subtilité ingénieuse.

qui fut plus tard Cambridge. Il est plus probable qu'elle ne se forma réellement qu'en 1109, lorsque Joffrid, abbé de Croyland, envoya du couvent voisin quatre moines de son choix. Elle fut réglementée par Henri III et reçut sa première charte d'Édouard I[er]. Le titre d'université était encore d'une date récente. Il est pour la première fois donné à celle d'Oxford, en 1201, dans un statut du roi Jean.

Les célèbres colléges des deux universités n'existaient pas encore ; mais il devait y avoir dès lors des salles d'enseignement (*aulæ*, *halls*) et des logements en commun pour les étudiants (*hospitia*, *inns*). Ce sont ces établissements que la libéralité des donateurs a transformés en colléges, dont le plan a peu changé et dont les plus anciens sont à Oxford, celui de l'Université (1249), et à Cambridge, celui de Saint-Pierre (1274)[1].

On a vu quelle place, depuis plus de deux cents ans, la logique occupait dans l'enseignement. Fonder un collége, c'était bâtir une chapelle dans l'église d'Aristote. On lisait dans les premiers statuts de l'université d'Oxford : « Les bacheliers et maîtres ès arts qui ne suivent pas fidèlement Aristote sont passibles d'une amende de 5 schellings par chaque point de divergence, ou seulement pour toute faute commise contre les règles de l'*Organon*[2]. » Et l'on n'était pas moins péripatéticien dans les cloîtres;

[1] *Hist. of the univ. of Oxf.*, Lond. 1814. — *The English Universities*, trad. de l'allemand de Huber, par Fr. Newman, t. I, *passim*.

[2] *Stat. Oxon.*, tit. VI, sect. II, cité par Bartholmess. *J. Bruno*, t. I, p. 127.

car nous lisons que le prieur et les moines du couvent de Rochester prononçaient tous les ans une sentence de damnation irrévocable contre quiconque déroberait ou cacherait une certaine traduction latine de la *Physique* d'Aristote ou seulement en effacerait le titre[1]. L'œuvre du Stagirite devint donc le code de l'enseignement, quoique souvent on en cherchât le sens moins dans son texte que dans ses interprètes. Roger Bacon, le grand ennemi des versions et des paraphrases latines seules commentées dans les universités, rapporte que le texte de la *Logique* d'Aristote et de quelques parties seulement n'a été lu à Oxford que de son temps, *la Réfutation des sophismes* par le bienheureux Edmond, archevêque de Cantorbéry[2], et *les Seconds Analytiques* par le maître Hugues. Quant à la philosophie première d'Aristote, elle n'avait encore qu'un petit nombre d'adeptes vers 1292. Son *Éthique* venait d'être lue à Paris pour la première fois, et l'excommunication lancée dans cette ville cinquante ans auparavant contre sa *Métaphysique*, sa *Physique* et le Commentaire d'Averroès, pesait toujours sur l'enseignement. Mais le nom du maître ne cessait pas de régner dans les écoles ; cet empire eut une durée telle, qu'il en reste encore des traces, et longtemps après le premier et le second Bacon, les professeurs de logique et de philosophie

[1] Warton, *Engl. poetry*, éd. Price, Lond. 1840. Introd. Dissert. III.
[2] Edmond Rich et Hugues de Saint-Cher. *Compend. Stud. Theol.* Mss.

ont été censés, aux termes des règlements, n'être que des commentateurs d'Aristote.

L'établissement définitif des universités constitua véritablement la philosophie scolastique; elle devint, comme elles, une institution, et, pour ainsi parler, la doctrine officielle. Ce n'est pas qu'elle n'admît dans son propre sein quelque division ; il n'y a pas d'État si bien constitué qui ne soit de temps en temps ouvert à la discorde. Dans tout gouvernement, il existe deux partis : ainsi, dans l'École, il y en eut deux, dont les plus célèbres sont ceux des réalistes et des nominalistes. L'Angleterre n'échappa point à ces dissensions doctrinales, et la scolastique y eut absolument les mêmes allures et les mêmes destinées que sur le continent. Son histoire philosophique, jusqu'aux approches de la Renaissance, ressemblerait à celle de beaucoup d'autres pays. Par exemple, l'université de Paris était, comme on sait, divisée par nations, et des dissidences, même des rixes, en étaient souvent la conséquence. Non moins orageuses, les universités anglaises n'étaient partagées qu'entre les étudiants du Nord et ceux du Midi. Un écrivain allemand [1], qui a fait de ces institutions le sujet d'un intéressant ouvrage, se croit en droit d'affirmer que le Nord tenait en général pour le réalisme et le Sud pour le nominalisme, et même que cette division se continua par la suite sous la forme d'une opposition entre la Réforme et le romanisme, entre les puri-

[1] Huber, déjà cité.

tains et les épiscopaux, les parlementaires et les royalistes, les whigs et les tories. Si cette double tendance a été générale, il ne faut pas la prendre trop à la lettre, et bien des exceptions l'ont démentie. Toujours est-il que malgré une apparente unité dans le péripatétisme, une diversité d'interprétation ramena quelque liberté sous une autorité uniforme, et l'on ne peut confondre dans la même appréciation les plus remarquables des divers docteurs formés par un même enseignement, Alexandre de Hales, théologien subtil et rigoureux, réaliste contenu, réputé l'un des maîtres de saint Thomas et de saint Bonaventure; Michel Scot, qui le premier, dit-on, chercha Aristote dans les textes grecs, mais qui, le commentant d'après Averroès, et joignant aux spéculations arabes l'étude toujours suspecte des mathématiques, se fit soupçonner de sorcellerie; Robert Grosseteste, prélat indépendant par son savoir et son caractère, et que nous aurons à signaler, lui et Roger Bacon, son disciple, comme les premiers promoteurs d'une réforme philosophique; Richard de Middleton, habile interprète de Pierre Lombard, moine franciscain qui se sépara de son ordre pour reprendre la thèse du nominalisme et se rapprocher de saint Thomas[1]; puis le célèbre adversaire de ce dernier, le docteur subtil, Jean-Duns Scot,

[1] Alexandre, mort en 1245. *Summ. Theol.*, Nuremberg, 1484. — Michel Scot, Ecossais, né après 1200 et mort en 1290. — Robert, dont le surnom est bien normand, comme nous le lui donnons, quoiqu'on l'ait aussi écrit *Grosthead*, *Grostead*, etc., né vers 1175, mort en 1253. Roger Bacon, moine franciscain, 1214-1294. Richard (*Ricardus de Mediavilla*), mort en 1300. *In IV libros Sent. P. Lombardi*, Venise, 1509.

qui ne démentit pas son nom, secoua, comme Scot Érigène, le joug du péripatétisme, et remit le réalisme en honneur dans une école immense. On pourrait citer encore Walter Burleigh, qui chercha, sur les pas de saint Thomas, à concilier les contendants par une distinction entre la manière d'être des espèces et celle des individus, et son condisciple William Ockham, le défenseur hardi, déclaré, exclusif, du nominalisme, et qui, par l'allure nette et dégagée de sa pensée, semble un précurseur de l'esprit moderne[1].

On touchait alors à cette période de transition qui sépare le moyen âge de la Renaissance et de la Réformation. La prise de Constantinople, la découverte de l'Amérique, celle de l'imprimerie approchaient, et Wycliffe, Jean Huss et Jérôme de Prague allaient bientôt annoncer Luther. « Je vois, disait Érasme, un certain âge d'or prêt à naître auquel il ne me sera peut-être pas donné de participer, mais cependant je félicite le monde[2]. »

Le cours un peu monotone de l'histoire de la philosophie scolastique ne nous suggérera que deux observations. C'est que bien qu'elle n'ait pas été stérile en maîtres de réalisme, comme Alexandre de Hales et Duns Scot, il semble que dans le pays qni devait être celui de Locke, le réalisme pût malaisément se naturaliser. On aurait prévu dès lors que jamais l'esprit qui procède volontiers du

[1] Duns Scot, 1274-1308. Burleigh, 1275-1337. Ockham, né avant 1300, mort en 1343.

[2] Cité par Disraely, *Amen. of Liter.*, t. I, p. 95.

réalisme, l'esprit alexandrin, spinoziste, même le pur platonisme, n'y deviendrait dominant et populaire ; et enfin la scolastique y aboutit dans Ockham au nominalisme absolu. Or, après lui, il n'y a plus de grand nom[1].

On peut faire une autre remarque qui prouve bien que l'esprit de la scolastique avait un caractère cosmopolite et que ses doctrines ne furent jamais profondément marquées en Angleterre d'une empreinte nationale. C'est que depuis Alcuin, ses plus célèbres docteurs ont à l'étranger gagné leur principale réputation et donné leur enseignement le plus suivi. Érigène lui-même était allé finir dans une école palatine de France[2], Alcuin dans un monastère de Tours ; Jean de Salisbury intéresse surtout par sa connaissance des controverses du continent, que souvent il visita avant de s'y fixer et d'y devenir évêque de Chartres ; Richard de Saint-Victor vieillit et mourut dans un cloître à Paris ; l'université de cette ville recueillit Alexandre de Hales ; Duns Scot et Ockham voulurent aussi y être reçus docteurs et terminèrent leurs jours en Allemagne. La scolastique avait créé en Europe une véritable république des lettres, toute latine, et qui subsistait indépendamment des nationalités et des idiomes comme un dernier débris de l'empire romain.

Il nous reste à indiquer comment cette science scolastique uniforme, invariable dans ses traits gé-

[1] Bradwardine appartient plutôt à la théologie. Voy. ci-après.

[2] C'est du moins là qu'on le perd de vue ; quelques-uns le font mourir à Malmesbury.

néraux, perdit son inviolabilité et peu à peu son exclusive autorité chez les Anglais. Tout pourrait s'expliquer uniquement par le mouvement des esprits dans toute l'Europe ; car, à peu près à la même époque, on vit se produire partout les mêmes effets qu'en Angleterre. Dans ce pays, cependant, trois causes qu'une analyse approfondie rattacherait peut-être à une cause unique, agirent concurremment : la Réformation, la naissance de l'esprit d'observation dans les sciences, le retour à l'étude des classiques. Partout sans doute en Europe, ces trois causes exercèrent leur action ; mais les deux premières surtout se développèrent spontanément en Angleterre, quoique toutes trois aient été plus tard secondées par le mouvement qui venait du reste du monde.

Longtemps avant la Renaissance, entre le treizième et le quatorzième siècle, on peut apercevoir et signaler les premiers indices des deux idées, des deux esprits qui devaient donner en Angleterre un caractère spécial à ces deux grandes choses que nous devrons souvent rapprocher, la philosophie et la théologie, ou, si on l'aime mieux, la science et la religion. Toutes deux ont pris de bonne heure et conservé jusqu'à nos jours, l'une une tendance expérimentale et l'autre une tendance réformiste ; et toutes deux ont par là même tendu à l'indépendance, c'est-à-dire à secouer le joug des autorités du moyen âge. On peut dire qu'aujourd'hui encore l'Angleterre reste assez sensiblement baconienne et calviniste, et pourtant elle est libre. Or les pensées et bientôt

les doctrines qui l'ont ainsi transformée, ont eu des précurseurs avant la Renaissance, avant la Réformation. On pourrait nommer d'un côté Robert de Lincoln et Roger Bacon ; de l'autre, Bradwardine et Wycliffe.

Robert Grosseteste, évêque de Lincoln, attend encore, comme on l'a dit, un historien. Mais ce qu'on sait suffit pour nous montrer en lui un homme qui, par l'indépendance de son esprit, s'était élevé au-dessus de l'enseignement scolaire, qui, par une longue vie consacrée à l'étude, s'était rendu maître de toutes les parties du savoir de son temps. Il avait acquis ainsi le droit de penser avec originalité, de dénoncer à la fois les erreurs des doctes, les préjugés du vulgaire, les abus de l'Église et d'exciter les esprits à se frayer des routes nouvelles. Tous les ouvrages qui restent de lui ne sont pas publiés et mériteraient de patientes recherches. D'après ceux que l'on possède, il soutenait en métaphysique la réalité des universaux ; mais il n'en appelait pas moins, par ses vœux et ses conseils, une réforme dans les sciences. Il la voulait également dans la constitution du monde chrétien. Il se rendit célèbre par sa résistance aux empiétements de la cour de Rome. Il réclama contre le droit qu'elle s'arrogeait de donner à des étrangers des bénéfices ecclésiastiques en Angleterre, et avant de mourir, le 9 novembre 1253, il s'expliqua devant son clergé sur les fautes de la papauté, prédit que l'Église serait délivrée de cette servitude d'Égypte, et que bientôt, *peut être dans trois ans*, les difficultés du moment, qui étaient

encore légères, feraient place à des troubles plus graves[1].

Avec son ami Adam de Marisco, savant comme lui dans les mathématiques et dans les langues, il fut le maître de Roger Bacon, qui a dit de lui que « seul il sut les sciences, grâce à la durée de sa vie et aux voies admirables qu'il s'était ouvertes[2]. » A son exemple, sous son influence, il s'était développé dans l'université d'Oxford un mouvement de rénovation scientifique dont Roger reçut et accéléra l'impulsion.

Longtemps celui-ci n'a pas été connu tout entier. Il va l'être, s'il ne l'est déjà[3], et à mesure que nous le connaissons mieux, tout nous confirme que l'homonyme du grand Bacon est aussi son précurseur ; mais il n'a pas été son guide. Il a eu la même pensée, la même ambition ; il a formé la même entreprise avec plus de courage et moins de gloire.

Né dans le Somerset, en 1214, i avait étudié successivement dans deux colléges d'Oxford. Selon

[1] Voy. une lettre de lui au pape Innocent IV, imprimée par Richard Luard en 1861 dans le *Rerum britannicarum medii ævi scriptores*, avec une notice intéressante.

[2] « Solus unus scivit scientias... propter longitudinem vitæ et vias mirabiles quibus usus est. » (Préface de ladite lettre.)

[3] Roger Bacon a occupé tous les historiens de la philosophie, qui cependant en parlent un peu au hasard ; car ses ouvrages n'étaient pas tous connus ; peu étaient publiés. Il n'en existait pas de recensement complet. Les récents travaux de Leclerc, de Delécluse, de Cousin, de Saisset, de M. Hauréau, de M. Jourdain, ont commencé à dissiper les nuages qui enveloppaient son œuvre et sa vie. Il en reste à peine, depuis que M. Charles a publié son excellent ouvrage. (*Roger Bacon, sa vie, ses ouvrages, ses doctrines*. Paris, 1861.) Je l'ai constamment suivi et lui ai emprunté presque toutes mes citations.

lui, l'enseignement avait à peine commencé d'y suivre les derniers progrès des écoles du continent, et il devait tout à quelques hommes d'élite qui avaient tenté de rallumer le feu sacré et de le propager autour d'eux. Il en nomme quelques-uns [1], mais avant tous Robert Grosseteste, qui aurait été son maître unique, si bientôt quittant Oxford pour Paris, réputé alors le séminaire des philosophes, il n'y eût rencontré *le maître Pierre*, probablement Pierre de Maharicourt, solitaire ignoré, le seul, dit-il, qui connût les sciences qu'il a apprises de lui. Et en effet, il lui donne ce titre si nouveau au moyen âge de maître des expériences, *Dominus experimentorum* [2].

A Paris, Bacon se fit recevoir docteur, quoiqu'il ait toujours parlé avec une médiocre estime de l'état où il y trouva les écoles. C'est encore là ou peut-être à Oxford, à son retour, qu'il entra dans l'ordre de Saint-François qui, nouveau à cette époque, passait pour animé d'un esprit d'indépendance. Il pensait trouver dans une corporation religieuse l'appui dont il avait besoin pour philosopher librement. Il devait être cruellement détrompé.

On croit cependant que ce fut enfermé dans un cloître, qu'il commença la véritable éducation de

[1] Richard Fitzacre, Robert Bacon, Edmond Rich, Adam de Marisco, Guillaume de Shirwood, Jean de Londres (E. Charles, p. 5 et 15). Ce moment de lutte et de nouveauté dans l'université d'Oxford mériterait d'être étudié.

[2] Ce personnage énigmatique dont il a dit en parlant des sciences expérimentales : « Nullum vidi qui sciat illas scientias nisi unum a quo has didici, » doit être un Picard, *Petrus de Machariscuria*, ou Pierre Peregrin de Meharicourt ou Maricourt, cité dans les histoires des mathématiques. E. Charles, p. 10, 16-19.

son esprit. Dans l'activité intellectuelle de son temps, il ne voyait qu'un travail stérile dont le fruit unique était une pédantesque ignorance. Il en trouvait la cause dans toutes les sortes de préjugés qu'inspirent le respect aveugle de la tradition et l'orgueil du faux savoir. Il ne pouvait donc attendre un progrès dans les sciences que d'une réforme dans leurs méthodes. Il conclut de ses premières méditations que deux objets devaient être étudiés avant toutes choses, les langues et les mathématiques; les langues, sans lesquelles on ne pouvait vraiment connaître les sources du savoir humain réduit par des traductions partielles et des interprétations arbitraires à quelques fragments d'un péripatétisme défiguré; les mathématiques, dont il prévoyait les applications à la géographie, à la chronologie, à l'astronomie, à la physique. Il s'attacha à se rendre maître de ces deux instruments de recherche et de découverte. Puis, pour les appliquer aux choses mêmes, il ne reconnut que deux procédés, l'expérience et le raisonnement. L'entreprise était hardie; son langage fut plus hardi encore. Il ne ménagea pas aux savants et aux sciences de son temps la critique et le mépris, et il se vit bientôt entouré d'ennemis. Entre les chefs de l'Église et l'ordre des frères mineurs il ne trouva que des persécuteurs, parmi lesquels on craint de rencontrer saint Bonaventure. Les mystiques comprennent peu les naturalistes. Un moment, Bacon crut avoir trouvé un protecteur pour sa personne et pour ses idées. Ce fut lorsque Guido Fulcodi devint pape sous le nom

de Clément IV. Il lui écrivit, lui adressa ses ouvrages (1265). Il composa pour lui l'*Opus majus*, puis l'*Opus minus*, enfin l'*Opus tertium*, et le supplia de prendre en main les intérêts de la science et de faire de son règne un temps propice aux œuvres de la sagesse. Le pontife fut sensible à ce langage ; il accueillit ses écrits, lui donna des marques d'intérêt, mais faute d'autorité ou de caractère, il ne put le soustraire aux vexations que lui faisaient éprouver ses frères en religion, et il mourut avant lui. Son successeur fut élu sous l'influence de saint Bonaventure; et Bacon abandonné, tourmenté sans justice ni pitié, fut condamné à Paris dans un chapitre général de son ordre (1278). On dit qu'il resta en prison quatorze ans, et peu s'en fallut qu'il n'y finît ses jours (1294). Le préjugé et l'oppression poursuivirent jusqu'à sa mémoire. On s'efforça de l'effacer entièrement, on enfouit ses ouvrages. Ils sont restés longtemps inconnus. Encore aujourd'hui ils ne sont pas tous publiés, et le catalogue n'en a été dressé que d'hier. Mais quand nous n'aurions que l'*Opus majus*, ce serait assez pour placer Roger Bacon au rang de ces génies prématurés qui, pour avoir devancé l'avenir, ne reçoivent que de lui la récompense qui leur est due.

Il avait, en effet, tout ce qui caractérise et tout ce qui compromet les réformateurs. Altier et dédaigneux, sa critique était acerbe, sa conviction présomptueuse, sa sévérité jalouse. Non content d'attaquer en général les vulgaires interprètes d'un péripatétisme inexact, de les accuser d'avoir, par

leur ignorance des langues, altéré l'Écriture sainte et la philosophie grecque, il s'en prend aux plus grandes renommées de son temps, nommément à deux illustres, *duo moderni gloriosi*, qu'il poursuit avec acharnement. L'un est la première autorité des franciscains, son compatriote Alexandre de Hales ; l'autre est le chef des dominicains, car, dit-il, il n'exclut aucun ordre, *nullum ordinem excludo*, et ce n'est pas moins qu'Albert le Grand, *à Paris le docteur par excellence à la honte de la science.* Enfin, il passe du maître au disciple et n'épargne pas saint Thomas d'Aquin, *vir erroneus et famosus*, et, revenant des prêcheurs aux mineurs, il atteint par allusion saint Bonaventure.

Il semble qu'un tel iconoclaste dans le temple de la scolastique ne devrait pas en respecter le Dieu, et l'on s'attend à le voir renverser jusqu'à l'autel d'Aristote. En effet, il ose écrire en plein treizième siècle, que s'il était maître de disposer des livres d'Aristote, il les ferait tous brûler ; car l'étude n'en peut être qu'une perte de temps, une source d'erreur, enfin *une multiplication d'ignorance.* Il vaudrait mieux pour les Latins, dit-il encore, que la philosophie du Stagirite n'eût jamais été traduite, et il loue Robert Grosseteste, *de sainte mémoire, d'avoir complétement désespéré d'Aristote*, cherché d'autres voies, d'autres auteurs, et surtout recouru à l'expérience. Ne croirait-on pas lire le *Novum Organum?* Il ne faut pourtant pas croire que Roger méconnût le génie et le savoir d'Aristote. Il se moque de la célèbre condamnation

prononcée à Paris, en 1209, contre sa *Métaphysique* et sa *Physique*. C'est aux traductions latines, aux commentateurs de ses livres, qu'il impute presque tout le mal qu'il en dit. Il pense qu'on doit le corriger par *une interprétation pieuse et respectueuse.* Il regarde comme les trois plus grands noms de la philosophie, Aristote, Avicenne, Averroès; mais il faut bien les entendre, ajoute-t-il ; il faut savoir le grec, l'hébreu et l'arabe. L'exemple d'*une autorité indigne et fragile* est, avec l'empire de l'usage et l'opinion d'un vulgaire ignorant, une des causes générales des erreurs humaines. Les plus vieilles opinions ne sont pas les plus vraies, car Roger Bacon a remarqué des premiers qu'elles sont en effet les plus nouvelles, et que les anciens étaient la jeunesse de l'humanité[1]. La vérité a toujours gagné en force; elle gagnera jusqu'aux jours de l'Antechrist. Mais Bacon n'en est pas moins un admirateur de l'antiquité grecque et latine. Il n'est pas pour lui de grande vérité morale et religieuse que les philosophes anciens n'aient aperçue. Il met leur morale au-dessus de celle même des chrétiens, et il a ce trait de commun avec la Renaissance de croire qu'une étude plus exacte et plus profonde des classiques ramènera la science à la vérité.

Ne croyez pas cependant qu'il cherche à les imiter dans les hasardeuses doctrines d'un platonisme intempérant. Il tend plutôt à ramener les systèmes en crédit à la foi et au sens commun. Il suit les

[1] Cette pensée tant répétée depuis lord Bacon et Pascal remonte plus haut, comme on le voit.

Arabes, mais il les modère. Orthodoxe au moins d'intention, il ne raffine pas sur la théologie et ne paraît tendre qu'à la rapprocher de l'Écriture. Mais pour avoir fait la guerre aux scolastiques, il n'est pas étranger à la scolastique même. Il a un avis sur les principales questions qu'elle a posées. Ainsi, il pense des universaux qu'ils existent effectivement, puisque les rapports de ressemblance d'après lesquels on classe les êtres sont réels. L'universel est donc dans la nature des êtres où il réside ; il en constitue l'essence; sorte de réalisme naturel qui n'est qu'une induction de l'expérience. Mais comme l'universel ne peut exister en dehors des individus qu'il caractérise, il n'a point d'existence séparée ; il n'est, sous ce rapport, que dans l'intelligence et la mémoire ; ce qui nous ramène à un conceptualisme d'où l'esprit humain ne peut sortir que par la théorie platonicienne des idées, et Bacon n'en veut pas entendre parler. Sur la question de la matière et de la forme, il pense qu'elles ne se réalisent que dans la substance, dans l'être substantiel, où elles n'entrent comme éléments qu'à titre d'idées générales, puisqu'elles s'évanouissent dès qu'elles se séparent. Le problème de l'individualisme n'en est donc pas un. L'individu est une nature fixe et absolue qui existe par elle-même ; car toute substance est active, c'est-à-dire qu'elle possède en elle-même la vertu d'être en acte. Ainsi, le singulier est meilleur et plus noble que l'universel ; car il le précède dans l'intelligence comme dans la nature. De même qu'en tant qu'être il ne suppose pas l'existence

distincte de principes universels qui entrent dans sa composition, il ne suppose pas davantage comme objet l'existence d'espèces intermédiaires qui le portent à la connaissance. L'idée est le produit immédiat de l'action de l'objet sur le sujet. On voit, sans entrer plus avant dans la doctrine de Bacon sur l'intellect et la nature de l'âme, en un mot sur tous les grands problèmes, combien il s'éloigne d'Albert et de saint Thomas ; on voit que sur toutes les questions il opine, dans le langage du temps, à peu près comme l'auraient fait Locke et Reid, s'ils étaient venus en son lieu, et qu'il est le digne prédécesseur d'Ockham, celui de tous les scolastiques qui ressemble le plus à un philosophe moderne.

Sa critique de la scolastique est surtout négative et supprime les questions plutôt qu'elle ne les résout. Aussi ne s'étonnera-t-on pas qu'il préfère en général les autres sciences, et pense que la philosophie, qui les comprend toutes, réclame une méthode nouvelle. Pour les scolastiques, la méthode, c'est l'autorité et le raisonnement; mais l'autorité toute seule ne peut donner que la foi ; elle ne vaut que s'il en est rendu raison[1]. Quant au raisonnement, on ne peut distinguer le sophisme de la démonstration qu'en vérifiant la conclusion par l'expérience. La méthode à suivre dans la recherche de la vérité, c'est donc l'expérience, non pas seulement l'expérience naturelle, mais la science de l'expérimentation.

[1] « Non sapit nisi detur ejus ratio. » *Compend. Philos.*, Mss. E. Charles, p. 112.

Poursuivant en toute chose le côté pratique, l'application, l'utilité, il veut, comme l'autre Bacon, s'enquérir de toutes les recherches, de toutes les découvertes. Mieux que lui, il connaît le prix des mathématiques; il pressent l'importance de leur rôle dans les sciences physiques, les arts mécaniques, la fabrication des instruments, et donne des règles pour l'observation des phénomènes. Mais comme son homonyme aussi, il ne montre pas toujours une critique sûre dans le choix des faits ou des explications qu'il accueille. Son érudition universelle, sa curiosité crédule, ne distingue pas toujours le faux du vrai, le possible de l'impossible. Son astronomie n'exclut pas l'astrologie, et ses connaissances chimiques vont se perdre dans l'alchimie. Ainsi que Michel Scot qu'il censure, mais qui avait aussi étudié les mathématiques et mériterait peut-être d'être regardé comme son prédécesseur, il confond quelquefois les sciences occultes avec les sciences naturelles; mais tout n'était-il pas occulte alors dans la nature, et ne faut-il pas en savoir déjà beaucoup pour séparer l'inconnu du chimérique et discerner par avance quels sont les secrets qu'on peut pénétrer? On doit donc lui attribuer plutôt les vues que les inventions d'un véritable savant. Quoique celles qu'il enregistre lui aient ainsi qu'à Scot, ainsi qu'au grand Albert, valu la réputation de sorcier, ses secrets magiques sont rarement son œuvre, il est loin d'avoir trouvé lui-même tout ce qu'il a recueilli. C'est ainsi qu'il a connu, qu'il a décrit la poudre à canon, mais ce n'est pas lui qui a fait à

l'humanité ce triste présent. Bien d'autres singularités qu'il a soigneusement recueillies sont des fables ; mais il suffit à sa gloire que plus de deux cents ans avant lord Bacon, il ait découvert cette chose si simple et si grande, que la science n'est en dernière analyse que la connaissance de la nature et de ses lois. C'est dans ses écrits que je crois lire pour la première fois l'expression de *philosophie naturelle*. Du reste, il a traité du fond de la science comme le permettait son temps, *secundum possibilitatem temporis*, et il est mort en souhaitant à l'Église une réforme opérée par un grand pape secondé par un grand roi.

Wycliffe n'est né que trente ans après lui (1324) ; mais avant l'Eglise les universités furent ébranlées. A partir de la fin du quatorzième siècle, leur histoire n'est qu'une suite d'agitations, d'alternatives contradictoires entre le déclin et le progrès, la nouveauté et la tradition. Le gouvernement tantôt les excite, tantôt les retient et cherche toujours à les asservir, même quand il s'efforce de les éclairer.

On voit donc que l'indépendance philosophique se liait à l'indépendance religieuse, et qu'en Angleterre deux réformes se préparaient en même temps. Mais ce feu couva de bien longues années, et il faut arriver jusqu'au quinzième siècle pour apercevoir distinctement les signes d'une crise dans l'empire de la science.

Tout date de cette époque mémorable où partout, dans notre Occident, tandis que la Réforme popularisait la controverse religieuse, en appelait de l'au-

torité à l'examen, et faisait, bien qu'avec mesure, sa part à la raison dans la foi, une docte curiosité retrouvait dans une étude plus exacte de la science, de l'éloquence et de l'art antiques, cette inestimable prérogative du génie grec, la liberté de penser, et tout en s'efforçant d'imposer de nouvelles traditions, affranchissait l'esprit humain. Ce souffle qui peut-être s'éleva d'abord en Italie, les vents l'apportaient en Angleterre à travers les mers. Les Anglais déjà voyageaient beaucoup; Caxton alla apprendre l'imprimerie à Cologne, et l'on voit ceux qui, sous Henri VIII, présidèrent à la restauration des études classiques, visiter l'Italie et pousser jusqu'en Orient.

Le platonisme a toujours eu bonne réputation dans l'Église. Il s'y présente couvert de la grande autorité de saint Augustin, et cependant c'est lorsqu'il commença à se réveiller en Italie que le trouble fut porté dans la philosophie de l'orthodoxie et que prit naissance ce qu'on appelle quelquefois encore l'anarchie moderne des esprits. En Angleterre, ce changement fut très-lent; cependant il vint un temps où se reconnaît facilement l'influence des Italiens dans le mouvement religieux de la Réformation, surtout si l'on observe les classes instruites; la même influence se laisse moins clairement apercevoir dans le mouvement philosophique.

Acontio fut peut-être un homme de génie. Il a conçu des premiers les grandes idées des modernes sur la méthode des sciences et sur la liberté religieuse. Sa logique tend au même but que le *Novum Organum*, et en rendant justice au savoir de son

temps, il pressentait un avenir plus grand encore : *Videre videor nescio quid majus futurum*[1]. Cependant on ne peut en faire un des maîtres de la philosophie britannique. Son traité *de Methodo* avait été imprimé avant sa retraite en Angleterre (1558), et rien ne prouve que Bacon l'eût jamais lu. Lorsque ce pauvre curé d'une paroisse italienne vint chercher un asile sous la protection d'Elisabeth et vivre de ses dons, on ne vit en lui qu'un proscrit, un fugitif, victime de la tyrannie romaine, et à ce titre il put dédier à la *divine reine* l'ouvrage où il dénonçait comme une œuvre de Satan l'oppression des consciences. Quelques-uns durent admirer l'esprit simple et hardi qui, cherchant dans l'Ecriture les articles fondamentaux, n'y trouvait ni la Trinité ni l'eucharistie ; mais remarqué des sectes religieuses, il ne le fut pas dans le monde savant. Malgré ses connaissances géométriques, il n'est pour rien par exemple dans les recherches de William Gilbert, qui a souvent rencontré sa méthode en écrivant un traité sur le magnétisme, encore aujourd'hui digne d'être étudié[2]. Bacon loue Gilbert qui n'avait pas non plus attendu ses conseils pour observer la nature. Mais

[1] « Exorientem quamdam seculi adhuc paulo cultioris lucem. » *Epist. ad Wolf.* Bayle, ACONCE. Giacomo Conzio (Acontio, Acontius), né à Trente et prêtre, se convertit au protestantisme en 1557. Son *de Methodo* parut à Bâle en 1558. Il dédia *Divæ Elisabethæ Reginæ* une nouvelle édition de son *de Stratagematibus Satanæ in religionis negotio* (Basil., 1563), ouvrage souvent réimprimé, et traduit en 1648 par un ministre indépendant. C'est un plaidoyer pour la tolérance, où le christianisme est réduit au Symbole des Apôtres

[2] *Tractatus sive Physiologia nova de Magnete.* Lond., 1600.

lui-même ne paraît pas envelopper les travaux des Italiens dans son dédain général pour tout ce qui l'a précédé. La manière dont il parle de Telesio et même de Patrizzi indique assez que leur pays ne fut pas étranger au mouvement intellectuel qui se manifesta en Angleterre à la fin du seizième siècle. De doctes et intelligents fugitifs étaient venus d'au delà des Alpes chercher la protection d'Elisabeth, qui parlait leur langue, et ils la payèrent en louanges flatteuses qui contribuèrent à sa renommée sur le continent. Avec le goût des études élégantes, ils apportaient, pour la plupart, l'esprit d'examen et une certaine liberté de penser. Ces Italiens ont une manière facile de traiter les grandes questions, je ne sais quel mélange de naïveté et d'ironie, une légèreté sensée, tout à fait propre à dégager l'esprit des liens de tout préjugé et à l'ouvrir aux nouveautés. Leurs témérités séduisantes trouvaient en Angleterre la scolastique déjà minée comme catholique par la Réforme, comme gothique par la Renaissance. Henri VIII lui-même, en maintenant strictement dans les universités les doctrines romaines, hormis sur la question de la suprématie, leur recommandait le nouveau savoir, *new learning*, c'est-à-dire une plus large étude de l'antiquité classique, et sans le vouloir, il ébranlait l'autorité d'Aristote en lui donnant des rivaux. Raymond Lulle, Ramus, Vivès avaient sciemment fait beaucoup en ce sens. Parmi ceux qui passèrent la Manche et durent propager ce mouvement d'indépendance doctrinale, il faut distinguer un fidèle admirateur de l'*Ars Magna* de Ray-

mond Lulle, Giordano Bruno, qui vint en Angleterre dans l'année 1583 et y resta près de deux ans[1]. Grand ennemi d'Aristote et presque autant de la religion de son pays, le philosophe napolitain, qui se qualifiait de *citoyen du monde, de fils du soleil son père et de la terre sa mère*, offrit à l'université d'Oxford son livre des *Trente Sceaux*[2], et il fut admis à faire entendre ses idées sur l'immortalité de l'âme, devant des professeurs et des étudiants peu préparés à concevoir l'identité d'une âme qui, toujours la même, passe d'un corps à l'autre, en s'en formant un nouveau chaque fois par l'agglomération de nouveaux atomes.

Il assista à la séance solennelle où le comte palatin Albert de Lasco, oncle d'un roi de Pologne, et moitié prince, moitié aventurier, fut reçu en grande pompe, et il soutint devant lui la thèse du mouvement de la terre et de l'immensité de l'univers. Enfin dans un repas que lui donna le jour des Cendres Fulke Greville, il fut admis de nouveau à exposer le système de Copernic, et cette conférence donna lieu aux dialogues imprimés sous le titre de *la Cena delle ceneri*. La rumeur qu'ils excitèrent n'empêcha point Bruno de publier à Londres, coup sur coup,

[1] Né à Nola en 1548, il fut brûlé à Rome en 1600, après avoir passé sept ans dans les prisons du saint office. Il a laissé quarante-cinq ouvrages. Voy. le livre intéressant de M. Berti, *Vita di G. Bruno da Nola*. Florence et Turin, 1868. Cf. Bartholmess, *J. Bruno*. Paris 1846.

[2] *Explicatio trigenta sigillorum*, 1583. C'est une introduction à toutes les sciences.

[3] *De la Causa, principio et uno ; — de l'Infinito universo*. Venise, 1584.

divers ouvrages métaphysiques et la composition difficile à définir qui porte le titre bizarre de *Spaccio della Bestia trionfante*. C'était une critique de la religion chrétienne et de toutes les religions au profit de la loi naturelle, ouvrage fort estimé des Italiens pour l'imagination et le talent, et qui, dédié à sir Philip Sydney, fut accepté des Anglais comme une attaque contre le papisme qui pouvait bien être la *Bestia trionfante*, s'il était déjà la bête de l'Apocalypse. L'amitié protectrice de Sydney, de son fidèle Greville, de l'ambassadeur de France Castelnau, des liaisons avec William Temple qui traduisit et commenta la *Dialectique* de Ramus [1], avec Spenser, avec Harvey, ne paraissent pas avoir fort rapproché Bruno de Bacon, qui le nomme une fois négligemment. Mais lorsqu'il partit à la fin de 1585, son séjour en Angleterre n'avait pas été indifférent. D'autres Italiens s'y étaient fait bien accueillir. Sans compter Bernard Ochin, Pierre Martyr et son ami Jules Terenziano, qui avaient professé à Oxford, on pouvait citer des novateurs moins connus qui, tels qu'Acontio, avaient profité de la bienveillance empressée des Anglais envers quiconque fuyait l'intolérance de l'Eglise romaine, et à la faveur de leur opposition à la papauté, propagé des hardiesses dogmatiques interdites aux simples protestants. Elisabeth, quelquefois si sévère

[1] *Comment. pro defens. de Rami methodo*, etc. Lond. 1581. *P. Rami Dial. lib. II, schol. G. Tempelli illustr*. Francf., 1591. On veut que Temple ait traduit Ramus. Il est vrai que la *Dialectique* de Ramus (Paris, 1555) est le premier ouvrage de philosophie publié en français avant Descartes; mais elle reparut en latin deux ans après à Paris.

pour le moindre écart de l'esprit de secte, passait tout à ces doctes étrangers. Elle y gagnait d'être appelée divine, *la Diva*, mise au-dessus de Didon et de Sémiramis, et comparée à Amphitrite ou à Diane.

Mais tandis que l'Italie, qui instruisait le monde par la voix de ses proscrits, laissait Rome dresser le bûcher de Bruno près du théâtre de Pompée, cette société anglaise, qui souffrit plus d'une fois l'imitation d'un si barbare exemple, demeurait livrée à tous les besoins, à toutes les poursuites, à toutes les tentatives d'une époque de transition. Une révolution religieuse était présente, une révolution politique était en perspective. En même temps, une littérature savante, curieuse, travaillée, brillante enfin, commençait à naître. C'était celle qui dans la poésie allait s'illustrer de Spenser et de Shakspeare. Après quelque temps de perdu dans les recherches minutieuses, mais utiles, de l'érudition classique, après que les élèves ou les émules d'Erasme, Smyth, Cheke, Ascham avaient renouvelé les études, l'art d'écrire, formé et enhardi par le goût du temps, raffiné même quelquefois jusqu'à tomber dans le style précieux de l'euphuisme[1], allait s'affranchir peu à peu du joug de la langue latine, appliquer la prose anglaise aux questions sérieuses, et mettre ainsi à la portée de tout le public la discussion des grands intérêts de la pensée et de l'humanité. Ce changement devait être lent, et le latin devait longtemps encore dispu-

[1] On sait que ce nom désigne le beau et affecté langage mis à la mode par le Roman d'*Euphues* de John Lily (1578). L'effet produit n'est pas sans analogie avec l'influence de l'*Astrée* et la vogue du genre précieux parmi nous.

ter à la langue vulgaire le droit d'exprimer les sciences, puisque Bacon et Descartes n'osèrent l'abandonner sans retour, et que Newton y revint avec une austère fidélité.

V

VUES SUR LES RAPPORTS DE LA RELIGION ET DE LA PHILOSOPHIE EN ANGLETERRE DEPUIS LA RÉFORME JUSQU'A LA FIN DU DIX-SEPTIÈME SIÈCLE.

Nous n'avons pas osé parler de la philosophie moderne de l'Angleterre sans décrire le milieu dans lequel elle est née. L'histoire, la langue, la littérature, il a fallu tout effleurer pour n'être pas trop incomplet, et nous sommes loin d'avoir tout dit. La philosophie touche à la théologie; elle en comprend même dans son sein les premiers principes, et la théologie n'est pas séparable de la religion, surtout aux époques où la foi des peuples change et se transforme. La philosophie que nous allons étudier naît et se développe à une de ces époques. Il nous est donc impossible de l'isoler des croyances et des controverses contemporaines. Elle s'est constamment ressentie et de l'influence de la Réformation qui avait protégé son berceau, et de la présence des sectes ardentes au sein desquelles elle a vécu. Nous

devons donc encore une fois revenir sur nos pas, et indiquer les principales circonstances de l'histoire religieuse qui ont préparé l'avénement de la philosophie anglaise de la fin du seizième siècle.

La mort de Roger Bacon est presque de la même date que la naissance de Bradwardine. On pourrait, si l'on tenait beaucoup aux recherches toujours hypothétiques de la première origine des mœurs et des opinions d'un temps et d'un peuple, dériver de l'influence de ces deux hommes les deux esprits qui n'ont jamais cessé de tenir la plus importante place dans la société britannique. Le premier représenterait l'esprit de recherche scientifiquement expérimentale, esprit deux fois baconien, qui a particulièrement caractérisé la marche des sciences en Angleterre, et qui leur a presque toujours assuré un rôle pratiquement utile dans la civilisation du pays. Bradwardine, au contraire, serait le premier promoteur d'une doctrine touchant la volonté de Dieu et la volonté humaine qui a de bonne heure prédestiné la nation anglaise au protestantisme. On peut s'étonner que ce soit une nation aussi indépendante, osons dire aussi volontaire, qui ait adopté ou du moins toujours tendu à adopter cette théorie absolue de la nécessité et de l'omnipotence de la grâce divine, théorie qui rend la volonté passive et stérile en lui substituant celle de Dieu, et qui, la volonté divine étant immuable, finit par soumettre en ce monde et dans l'autre notre destinée à un fatalisme sacré ; mais elle a certainement trouvé faveur et pris crédit en Angleterre, et le contraste qu'elle offre avec

le caractère politique de la nation n'est pas sans exemple. L'austère morale et l'indépendance altière des stoïciens s'accordaient avec une certaine négation du libre arbitre. Les nations calvinistes sont les moins serviles de l'Europe moderne, et le plus pélagien des ordres religieux, celui qui accorde le plus à la liberté en métaphysique, les jésuites, ont été partout les plus grands ennemis de toute autre liberté. La même disparate, en sens inverse, s'est montrée parmi nous dans le jansénisme. Il serait intéressant de rechercher si cette contradiction n'a point quelque raison cachée. Comment la doctrine luthérienne et calviniste de la prédestination invincible a-t-elle produit des héros d'indépendance? Pourquoi le déterminisme, qui fait en propres termes de l'arbitre un esclave[1], a-t-il trouvé tant d'accueil chez les nations libres, en Hollande, en Angleterre, en Amérique? On a dit que la liberté absolument arbitraire attribuée à Dieu chez les protestants, en proscrivant au moins la fatalité comme principe des choses, donnait, quoi qu'elle supposât d'ailleurs, un bon exemple, ennoblissait l'idée de la liberté même en la méconnaissant chez les hommes, et animait en eux la volonté de plaire au Souverain Maître par les vertus qui font les martyrs. Ce serait toujours une inconséquence, puisqu'un décret d'élection éternelle ne laisserait aucun espoir aux plus grandes vertus de changer l'ordre divin. Mais cette inconséquence serait l'œuvre d'un su-

[1] *Servum arbitrium,* Luther.

blime désintéressement et ne pourrait guère être un fait général expliqué par une croyance publique. Il y a là quelque secret caché dans les obscurités de la conscience humaine.

Toujours est-il certain que la libérale Angleterre est un des pays où le calvinisme, dans ses diverses nuances, a été le plus communément professé, qu'il était dans sa pureté le symbole habituel des sectes puritaines qui ont pris une si grande part à sa révolution, et qu'aujourd'hui encore la doctrine opposée, l'arminianisme, qui passe pour reproduire l'esprit de Pélage, n'est pas ouvertement avouée par ceux qui ont adouci peu à peu l'âpreté des doctrines de la Réformation sur la grâce.

Celles-ci ne sont pas précisément d'origine nationale. Pélage, le grand défenseur de la liberté humaine, ou plutôt le grand adversaire du péché originel, était de Bangor, dans le pays de Galles. Son esprit domina les premières écoles chrétiennes de la Scotie; et, trois ou quatre cents ans après lui, Scot Érigène soutint à peu près les mêmes principes contre Gotescalc et contre un concile de Valence qui avait paru lui donner raison. Mais au quatorzième siècle, Thomas de Bradwardine, surnommé *le Docteur profond*, qui fut le confesseur d'Édouard III, chancelier et archevêque de Cantorbéry[1], enseigna dans le collége de Merton, à Oxford, avec les mathématiques, des doctrines religieuses exposées plus tard dans un livre qu'il dédia à ses disciples.

[1] Né à Hartfield, Cheshire, en 1290, mort en 1348. Roger Bacon était mort en 1294, saint Thomas en 1274.

Cet ouvrage, qui a pour titre : *de la Cause de Dieu contre Pélage*[1], débute par une courte démonstration de ces deux principes : 1° Dieu est souverainement parfait et souverainement bon, en ce sens qu'il ne saurait exister rien de plus parfait ni de meilleur; 2° il ne peut y avoir dans les êtres une suite infinie, *processus infinitus;* il faut en tout genre un premier principe, *unum primum.* De ces deux suppositions, comme il les appelle, il tire la réfutation de quarante erreurs. Les deux premières sont, touchant la Divinité, le doute de Protagoras et la négation de Diagoras. L'une et l'autre erreur lui paraissent détruites sans plus de développement par ce qu'il vient de dire. Les chapitres suivants sont dirigés contre les erreurs dont les attributs divins peuvent être l'objet. C'est donc un traité sommaire de théologie naturelle. La plupart des chapitres sont consacrés à établir que Dieu est l'être nécessaire et immutable. On doit remarquer ceux où il est donné une démonstration aristotélique de cette proposition : *Primum necessarium et verum incomplexum est Deus.* Dix chapitres roulent sur la grâce (xxxv-xliii) et quatre sur la prédestination, qui y est affirmée sans restriction (xliv-xlvii). Si tout est réglé par le décret d'une volonté immutable, c'est une conséquence difficile à éviter. Cependant il y a telle chose que le libre arbitre, ce nom qu'on ne peut effacer : c'est le sujet dont traite le second livre, et

[1] *Th. Bradwardini archiep. olim Cantuar. de causâ Dei contra Pelagium et de virtute causarum, ad suos Mertones, libri tres.* Lond., 1618.

le troisième a pour objet les rapports de Dieu avec la liberté.

On trouve là presque toutes les difficultés auxquelles peut donner lieu l'insoluble problème de la grâce et de la liberté, posées et résolues dans le sens qu'on a souvent appelé augustinien, et avec une rigueur qui va au delà de saint Thomas. Bradwardine, qui trouve que le pélagianisme a presque envahi le monde, lui oppose la notion de la cause considérée dans toute sa vertu, et comme Dieu est la cause souveraine, immutable, absolue, l'existence du monde est une création continuée. Il suit que la volonté de Dieu ne peut, non plus que sa science, être déterminée par des connaissances et des volontés postérieures. Science et volonté sont toujours en lui libres et nécessaires. Toute action d'une volonté créée est essentiellement un acte résultant de la *coaction* (action simultanée) de l'agent et de Dieu. Cette coaction n'est ni indirecte, ni générale. Dans l'acte libre accompli de concert par Dieu et la créature raisonnable, la volonté divine précède en maîtresse, *ut domina*, la créature suit en servante, *ut ancilla*. Dieu est la cause universellement efficace, *universaliter efficax*. La grâce, d'ailleurs, n'est ni due, ni proportionnée au mérite, au petit ni au grand, à titre *de condigno* ou *de congruo*. On voit que la doctrine absolue de Bradwardine ne laisse guère d'issue à ce qu'il appelle encore le libre arbitre. Il lui suffit, pour qu'il y ait liberté, qu'il y ait absence de contrainte, entendant apparemment par là contrainte matérielle. Or, dans son sys-

tème, il n'y a pas contrainte matérielle sans doute, mais impossibilité de faire autrement qu'on ne fait.

Un personnage d'un poëme de Chaucer avoue qu'il ne peut *se mettre dans le cerveau* la question de la prédestination comme le saint docteur Augustin, Boèce ou l'évêque Bradwardine[1]. C'est élever ce dernier au rang des grandes autorités en ces matières. Évidemment il fit école; toutefois, sa doctrine ne serait pour nous que le dire d'un auteur dans le procès pendant entre les thomistes et les scotistes, si elle n'eût été bientôt adoptée comme une croyance et prêchée comme un dogme par celui qui fut le précurseur ou plutôt le fondateur véritable du protestantisme en Angleterre.

John Wycliffe, qui tenait son nom du lieu de sa naissance près de Richmond, dans le comté d'York, naquit vingt-quatre ans avant la mort de Bradwardine (1324). A l'université d'Oxford, il passa du collége de la Reine à celui de Merton, où il trouva sa tradition encore toute vive, et il eut, dit-on, pour élève le poëte Chaucer, qu'il remplit de son esprit. Après avoir étudié la logique suivant Ockham et puis le droit, il s'adonna à la théologie, et, la comparant à l'Écriture sainte, qui lui semblait trop négligée, il se forma une conception propre du christianisme, et fut surnommé le Docteur évangélique. Les ordres mendiants, qui nulle part ne s'établirent sans trouble dans l'Église, avaient depuis 1230 inquiété l'uni-

[1] But I ne cannot boult it to the bren
As can the holy Doctour Augustin.
Or Boece, or the bishop Bradwardin.

versité, en fondant à Oxford même une maison rivale qui lui enlevait ses écoliers et violait ses règlements. Wycliffe attaqua ces nouveaux venus pour défendre l'université, opposant la pauvreté sainte à teur pauvreté oisive ou calculée[1]. Il y gagna le titre de *master* du collége de Balliol, et plus tard de gardien de Canterbury Hall, à la place d'un moine révoqué, mais bientôt replacé par Simon Langham, qui, devenu de moine archevêque, annonçait le dessein d'écarter des emplois le clergé séculier. Il y eut conflit, appel au pape, qui donna raison au prélat, et le roi ratifia la sentence. Il était cependant en querelle avec Urbain V, au sujet du denier de Saint-Pierre et du droit que réclamait le pontife de conférer à d'autres qu'à des Anglais les bénéfices de l'Église britannique. Cet abus, déjà dénoncé par l'évêque Grosseteste, en était venu à ce point qu'on évaluait à soixante mille marcs le revenu touché en Angleterre par le clergé italien. Le parlement décida qu'aucune taxe ne pouvait être levée sans son consentement, et cette interdiction atteignait le tribut réclamé par le saint-siége. Les moines le soutinrent, suivant leur coutume; un d'eux défia Wycliffe, qui répondit en prenant parti pour l'autorité civile; ce qui le mit bien en cour et le fit nommer chapelain du roi (1375)[2]. Il figura même dans une députation qu'Édouard III envoya au pape, alors à Bruges, et qui négocia un accommodement

[1] *Of Poverty of Christ against able beggary. — Of Idleness in beggary*, 1361.
[2] *Peculiaris Regis Clericus.*

mal observé (1376). La querelle se renouvela, s'envenima, et Wycliffe, qui avait commencé par attaquer les abus de l'Église romaine, s'enhardissant devantage, contesta ses doctrines et s'attira l'animadversion des évêques. Dix-neuf propositions furent extraites de ses écrits ; des poursuites pour hérésie furent commencées ; mais aucun hérétique ne pouvait être mis en prison sans le consentement du roi. Wycliffe était puissamment soutenu ; Jean de Gaunt, duc de Lancastre, oncle du roi Richard II, le protégeait lui et Chaucer, qu'on trouve un peu *wycliffite* dans ses poésies. Henri Percy, comte-maréchal, le vaillant Hotspur de Shakspeare, se montrait également favorable. Le novateur échappa pour cette fois à la persécution. Ses opinions se répandirent et lui firent un parti. La reine mère (on appelait de ce titre la veuve du Prince Noir, qui n'avait pas régné), bravant quatre bulles lancées contre lui, fit défendre à une commission de délégués de la papauté réunis à Lambeth pour le juger, de prononcer aucune sentence. Libre et rendu à ses travaux, il continua d'enseigner et d'écrire. Mais la reine mère mourut, le duc de Lancastre l'abandonna ; l'autorité épiscopale reprit le dessus. L'archevêque de Cantorbéry, Guillaume de Courteney, le fit condamner comme hérétique par la chambre de convocation, malgré le témoignage de l'université, qui chargea son chancelier de le défendre. Aucune mesure violente ne fut prise ; mais le roi voulut qu'il cessât d'enseigner (1382). Le pape le cita devant lui. Wycliffe répondit par une lettre où il lui donnait des

conseils, et refusa de comparaître. Le plus grand travail de ses dernières années fut une traduction de la Bible faite sur la Vulgate. Ainsi que celle de Luther, elle est regardée comme un monument littéraire, et elle a valu à son auteur le titre de père de la langue anglaise[1]. Il mourut en 1384[2].

Ses doctrines avaient été condamnées de nouveau à Londres en 1396 et 1413, à Prague en 1403 et 1410, à Rome en 1412, lorsqu'en 1415 le concile de Constance trouva dans ses écrits quarante-cinq articles à censurer, et ordonna que ses os fussent brûlés. L'ordre ne fut exécuté que treize ans après, sur une injonction du pape Martin V à l'évêque de Lincoln, sous le règne persécuteur de Henri V. Lord Cobham, qui avait commandé des armées, convaincu d'avoir soutenu les principes de Wycliffe et réuni chez lui ses sectateurs, avait été pris, conduit à Londres, pendu et brûlé sur le gibet en 1417.

Mais une secte était formée[3]. L'oppression qui l'empêcha de s'accroître ne la détruisit pas. La sœur

[1] Ce n'est que récemment que cette traduction a été imprimée dans son entier. *The holy Bible containing the Old and New Testament, by J. Wycliffe and his followers*. 4 vol in-4°, Oxford, 1850. Il y a deux textes assez semblables, le second n'est que la révision de l'autre. On l'a, sans raison, attribué à Purvey, le premier des lollards après Wycliffe.

[2] Ou selon d'autres en 1387.

[3] Une société archéologique à laquelle on doit de curieuses publications, la Société Camden, a trouvé dans une bibliothèque de Dublin un traité sans titre, ou plutôt une suite de trente propositions dont dix-huit sur la papauté, la discipline ecclésiastique et douze sur l'eucharistie. Elle pense que cet ouvrage peut être de Wycliffe, et elle l'a fait imprimer sous ce titre : *an Apology for Lollard doctrines attributed to Wycliffe. Ed. Jam. Henthorn Todd.* Lond., 1842.

du roi de Bohême, seconde femme de Richard II, était venue en Angleterre en 1382. Elle était pieuse, elle avait l'esprit ouvert aux nouveautés. Les gens de sa suite rapportèrent en Bohême des écrits de Wycliffe. Jérôme de Prague en traduisit quelques-uns ; il avait visité Oxford et pouvait avoir entendu l'auteur. Les wycliffites, sous le nom inexpliqué de Lollards[1], formèrent, tant en Angleterre qu'en Allemagne, une secte qui ne périt pas.

Wycliffe est un des grands noms de l'histoire, un réformateur avant la Réforme, un premier Luther. Il n'avait pas seulement attaqué les abus et la corruption de l'Église. Ne lui reconnaissant d'autre chef que Jésus-Christ, il fut des premiers à conclure que le pape était l'Antechrist. L'autorité des évêques, celle même des conciles devait s'effacer devant l'autorité de l'Ecriture. Les vœux monastiques, le culte des saints, la confession orale, le dogme même de la transsubstantiation[2] devaient être rejetés. Enfin, et c'est ce qu'il nous importe de relever ici, Wycliffe soutint que la chute ayant rendu l'homme radicalement incapable du salut, la justification étant exclusivement obtenue par les mérites de Jésus-Christ, le salut était prédéterminé par la volonté invariable de Dieu, et la liberté de l'homme était à cet égard impuissante ou nulle. Enfin il fut ce qu'on

[1] On a beaucoup varié sur l'origine de ce nom qui n'est pas anglais, quoiqu'il ait été de bonne heure préféré à celui de wycliffite.

[2] « Inter omnes hæreses non fuit nefandior quam hæresis ponens accidens sine subjecto esse hoc venerabile sacramentum. » *Trial*, IV, 6. « Sententia impanationis est impossibilis et hæretica. » *Ibid*. 8.

appelle en terme technique un absolu *nécessitairien.* Du moins soutint-il que l'Église n'était que la réunion des prédestinés et que Dieu ne pouvait faire le monde autrement qu'il ne l'a fait[1].

Ainsi ce que Bradwardine avait été dans l'École, Wycliffe le fut dans l'Église, en accompagnant ses leçons sur la prédestination de ces nouveautés tôt ou tard populaires qui devaient s'emparer un jour de l'opinion. La doctrine pure de la justification par la foi, avec ses extrêmes conséquences, devint le terme autour duquel tournèrent les croyances des sectes diverses. Encore aujourd'hui les confessions de foi de l'Église établie sont calvinistes, quoique ses ministres aient été souvent arminiens.

Mais cette inconséquence leur a été souvent reprochée et le signe le plus frappant de la puissance de cette tradition dogmatique, c'est qu'elle ait mainte fois servi d'arme de guerre contre l'épiscopat anglican et la royauté qui l'appuyait, et par là, indirectement, contribué à la mort de Charles Ier et à la grandeur de Cromwell : deux faits qui ne sont pas apparemment étrangers à l'existence de ce gouvernement admiré de l'Europe depuis tantôt deux siècles. Voltaire en a donné la raison : « Le peuple de

[1] Fuller, *Church hist. of Brit.*, IV, I, 6. Les œuvres de Wycliffe, indépendamment de ses plaintes et de ses apologies de circonstance, sont, avec la traduction de l'Ancien et du Nouveau Testament, des écrits de théologie, dont le principal est : *Dialogus* (quatre livres de dialogues entre la vérité, le mensonge et la sagesse), 1525. C'est de cet ouvrage qu'il appelle *Trialogus*, que Bossuet a tiré un extrait fort significatif des opinions pieusement fatalistes de Wycliffe (*Hist. des Variat.*, l. XI). Il y voit autant de blasphèmes et appelle Wycliffe un impie. Comment la prévention peut-elle aveugler à ce point un grand esprit?

cette île est le seul qui ait commencé à penser par lui-même [1]. »

Ce premier essai de l'examen du christianisme par l'Ecriture ne produisit pendant longtemps que d'obscurs martyrs à peine mentionnés par l'histoire. Un prêtre du nom de Sautre fut, dit-on, le premier. Lord Cobham ne vint qu'après. Henri IV, oubliant bientôt la protection que son père, le duc de Lancastre, avait accordée à Wycliffe, sanctionna le bill cruellement célèbre *de Hæretico comburendo*, et cette arme de la tyrannie ne resta comme une épée dans le fourreau, ni sous son règne, ni sous celui de Henri V. Plus tard, les hommes de la Bible, *Biblemen*, comme on appelait les Lollards, purent respirer à la faveur des troubles causés par la guerre des Deux Roses (1453-1485). Mais sous Henri VII, ils retrouvèrent la persécution toute reposée et ils s'en aperçurent à ses coups répétés. Au palais archiépiscopal de Lambeth, une tour fut baptisée Tour des Lollards; c'est là qu'on les enfermait. A Smithfield, une place fut nommée la fosse aux Lollards ; c'est là qu'on les brûlait. Le coup d'État qui, sous le règne suivant, ouvrit à la Réformation les portes de l'Angleterre, n'amena aucun adoucissement dans leur sort. La royauté y gagna un pouvoir de plus, et ce fut tout dans les premiers temps. On a vu que Wycliffe, pour établir que l'Église n'avait pas d'autre chef que le Christ et pour combattre l'autorité du pape, avait été conduit à soutenir contre le saint-

[1] *Essai sur les mœurs*, ch. CXXXVI.

siége le gouvernement civil. Presque en tout lieu, le protestantisme fut obligé, à sa naissance, de chercher un appui dans cet adversaire naturel de la cour de Rome. Henri VIII, à son tour, ne vit que cela de bon dans la Réforme, et Cranmer, le premier archevêque anglican de Cantorbéry, exploita très-habilement le goût de son maître pour un pouvoir nouveau.

On ne croit plus aujourd'hui qu'un roi ait fait l'Angleterre protestante. Mais faut-il en attribuer tout l'honneur à celui que l'auteur des Actes des martyrs appelle l'*apôtre de l'Angleterre en ces derniers temps*[1]? William Tyndale est à peine connu de l'histoire[2]. Il s'est caché, il s'est exilé, dévouant sa vie à la traduction de l'Écriture. Il n'a fait que cela, mais il a été immolé pour l'avoir fait. Son œuvre, mémorable à tous les titres[3], fut assurément un des

[1] John Fox, *Acts*, V, p. 114.

[2] William Tyndale ou Tyndall, 1500-1536 (?).

[3] La traduction de Wycliffe faite sur la Vulgate n'avait pas été imprimée avant 1850, non plus que celle de son disciple Purvey, laquelle n'en est qu'une révision, et celle de Jean de Trévise qui pensait comme lui. Tyndale, qui passait pour savoir sept langues, traduisit le premier sur le texte grec le Nouveau Testament. Hallam dit que cette version parut à Avignon dès 1526. L'édition intitulée : *the Newe Testament dylygently corrected and compared with the Greke*, by W. Tyndale est de 1535. A cette époque, l'Ancien Testament que Tyndale avait traduit au moins en grande partie fut conservé par Rogers; c'est cette version qui fut présentée à l'archevêque Cranmer. Il obtint du roi qu'elle fût reçue en Angleterre, ce qui avait été refusé à Miles Coverdale pour la sienne, imprimée en 1535. Celle de Tyndale, complétée par le travail de Coverdale, parut donc en 1537. On l'appelle la Bible de Matthew du nom de l'imprimeur. Elle se répandit dans toute l'Angleterre. Elle est le fond de la Bible de Cranmer, ainsi appelée parce qu'on lui en attribue la préface (1539). Revisée par John Taverner, elle reparut en 1541. Des Anglais exilés donnèrent à Genève en 1560 une traduction

signaux, une des causes de l'avénement prochain d'une foi nouvelle. Un historien protestant, plein de talent et de ferveur[1], semble croire qu'elle a tout fait. Il lui coûte peu de voir dans l'Écriture l'instrument unique de tous les miracles de la grâce. Aussi bien c'est le même Henri VIII qui avait fait à Tyndale une nécessité de s'expatrier, et qui, pouvant le sauver, le laissa étrangler et brûler sous les murs d'Anvers (6 octobre 1536). « Seigneur, ouvre les yeux du roi, » avait dit Tyndale en mourant ; et comme pour exaucer un vœu prophétique, ou plutôt par le caprice d'un esprit incohérent et absolu, le roi n'attendit pas plus d'un an pour permettre, pour ordonner la publication, par tout le royaume, de cette version de la Bible mortelle à son auteur. C'est là ce martyre de Tyndale d'où l'on voudrait dater le salut spirituel de l'Angleterre[2].

Mais jusque dans une révolution religieuse, le temporel se mêle au spirituel et le profane au sacré. Ainsi les politiques vinrent en aide aux croyants dans l'œuvre de la Réforme, et le zèle pieux n'agit pas seul. Thomas Cromwell se montra contre l'Église romaine le serviteur habile et résolu de l'am-

nouvelle. Enfin, sous les auspices de l'archevêque Parker, parut la Bible dite des évêques (1568). Hallam, ch. VI. — Tayler, *Retrosp. of relig. life*, ch. II, sect. II.

[1] M. Merle d'Aubigné, *Réforme au temps de Calvin*, t. V, l. VIII, ch. III et XIV.

[2] Cette première Bible entière publiée en anglais fut fatale à tous ses auteurs. Tyndale apprit en Belgique en 1534 que son collaborateur Fryth avait été brûlé à Smithfield. Lui-même, victime d'un guet-apens, fut supplicié deux ans après, et John Rogers, prêtre qu'il avait connu à Anvers, converti et associé à ses travaux, fut le premier que la reine Marie condamna au feu.

bition du roi, l'archevêque Cranmer consacra tous les ménagements de la prudence mondaine au triomphe d'une conviction qu'il n'osa confesser qu'en mourant pour elle; Anne Boleyn s'efforça d'expier sa grandeur, de calmer sa conscience et ses craintes, en prêtant un appui tutélaire à la foi nouvelle; Henri VIII enfin, en se déclarant souverain dans l'Église comme dans l'État, en substituant sa suprématie à celle du pape, commença la création de l'Église anglicane. Sous le règne singulier du pieux enfant qui lui succéda, la réforme des dogmes et du culte acheva d'imprimer un caractère de nouveauté religieuse à l'œuvre royale, qui n'était encore qu'une nouveauté politique. Le règne affreux inauguré par la mort de Jeanne Grey consacra l'existence du nouvel établissement par la persécution, et quand Latimer et Cranmer durent à leur tour monter sur le bûcher, on put bien croire que l'épiscopat anglican était une religion. Il trouva du repos et acquit de la solidité sous le ferme gouvernement d'Élisabeth, et acheva de devenir cette institution mixte, spirituelle et temporelle, mais plus temporelle que spirituelle, qui, si elle n'a qu'à demi les avantages d'un pouvoir ecclésiastique et ceux d'un pouvoir laïque, n'a pas non plus tous les inconvénients de l'un et de l'autre, et désormais s'écarte assez rarement de l'esprit de modération qui est la véritable raison d'État.

L'Église établie a pu manquer de ferveur, sans éviter toujours l'intolérance, et d'une foi solide et profonde, en méritant souvent le reproche de bigo-

terie. Mais l'étude et le savoir ont toujours été en honneur dans ses rangs, et l'une et l'autre ont donné à ses ministres une bonne place dans l'histoire littéraire. Leur littérature a manifesté les deux opinions, je dirais presque les deux sectes ou les deux partis qui devaient se former dans son sein. C'était, en religion, d'une part, une orthodoxie plus stricte, tendant à la rigueur augustinienne, mais surtout attachée au symbole d'Athanase et aux clauses pénales qui sanctionnent la doctrine trinitairienne par des menaces de damnation; et d'un autre côté, un esprit plus large, plus facile, moins enchaîné au joug de la lettre, et qui tantôt par une infusion d'arminianisme, tantôt par une libre interprétation de l'Écriture, se prêtait à des dissidences dogmatiques souvent dissimulées par l'équivoque ou le silence. C'était en politique une doctrine de fidélité au prince, prête à le suivre jusque dans l'absolutisme, à l'y encourager par moments, à se confondre avec cette théorie de subordination de l'Église à l'État, à laquelle l'Allemand Éraste[1] a donné son nom ; ou bien, et par opposition, c'était un certain libéralisme religieux qui, modéré et conciliant, soutenait les institutions civiles contre l'intolérance et l'arbi-

[1] Thomas Éraste, théologien de Heidelberg, né en 1525, soutint dans une thèse touchant l'excommunication que le magistrat civil pouvait la prononcer, et que l'Église n'était qu'un membre du corps de l'État. De là l'Érastianisme. Il fut combattu par Bèze. Cranmer, pour seconder le triomphe du protestantisme, se faisait plus érastien qu'il n'était au fond du cœur. Ses successeurs Parker, Grindal et Whitgift (1559-1604) paraissent l'avoir été plus nettement.

traire, et ne séparait pas des droits populaires les droits de la royauté. Ces dispositions si contraires se montrent tour à tour dans l'histoire, et elles n'ont point disparu.

Mais le mouvement de réformation qui avait produit une révolution organique dans l'Église, ne devait pas s'arrêter là, dans un pays où l'indépendance individuelle est un trait constant du caractère national. La foi, le culte, la constitution religieuse devait subir des réformes plus radicales et rompre bien plus vivement avec la tradition. Animés d'une ardeur dont peu de siècles ont offert l'exemple, les esprits se portèrent en foule vers les dogmes extrêmes de Luther et de Calvin sur la justification, réclamèrent une liturgie plus simple et qui s'adressât moins aux sens, une organisation ecclésiastique qui supprimât les dignités mondaines, la hiérarchie ou même toute autorité officielle. De là une multitude de sectes remuantes et passionnées qui formèrent ce qu'on a depuis appelé le *Dissent* ou le corps des divers opposants à l'Église établie. Ceux-ci se sont divisés à leur tour; mais nous distinguerons seulement le presbytérianisme, en comprenant les autres sectes sous le nom de puritaines. Les presbytériens, portés généralement vers les doctrines rigoristes du péché et de la grâce, s'en prenaient surtout aux choses extérieures, voulant simplifier le culte, le costume, abolir ou tout au moins abaisser l'épiscopat et se constituer sur le double principe de l'égalité des pasteurs et de leur autorité synodique. Les puritains, non moins stricts pour la plupart dans la

foi à la prédestination, n'admettaient en général d'autre forme de société chrétienne que l'association libre et volontaire, ou même la rencontre fortuite et simultanée des saints, réunis dans une même vocation. C'est ce qu'on nomme aujourd'hui le congrégationalisme. Ils devaient à ce sentiment particulier sur la nature de l'Église, le bonheur d'allier à l'intolérance purement spirituelle d'une foi exclusive, un grand respect pour la liberté de conscience. Les presbytériens la repoussaient en principe et même avec violence, et ce n'est qu'en la réclamant pour eux-mêmes qu'ils l'ont par la suite indirectement servie. Parmi les puritains, aux indépendants surtout, appartient la gloire de l'avoir pratiquée en la proclamant. Henri Vane en fut le généreux promoteur. C'est la seule liberté qu'ait respectée Cromwell; et c'est à cette secte sans modèle que le monde doit le noble exemple de la constitution chrétienne de la société américaine.

Le mouvement religieux qui emporta l'Angleterre du milieu du seizième siècle au milieu du suivant, nous intéresse surtout par ses rapports avec la vie intellectuelle de la nation et même avec la marche de la pensée philosophique. Toutes les sectes furent forcées, par les besoins de la controverse, à exposer leurs croyances d'une manière plus ou moins systématique. Il se créa même à cette occasion un art nouveau, l'art de la prédication. Auparavant, on se bornait à lire des homélies, prescrites pour la plupart. Ce n'était qu'une formalité du rituel. Pour de nouveaux dogmes, il fallut une parole nouvelle. Il

fallut s'inspirer des besoins du moment, suivre le mouvement de la discussion générale, improviser, répondre. Chaque secte enfanta donc ses prédicateurs, qui furent en même temps ses écrivains, quand ils s'en trouvèrent le talent. Or, comme le fond de tout enseignement dogmatique est la nature de Dieu et la nature de l'homme, et que même chrétiennement considérées, l'une et l'autre donnent naissance à des questions toutes spéculatives, les théologiens de toute provenance ne purent pas toujours se dispenser de les aborder, et, suivant la pente ou la portée de leur esprit, quelques-uns s'arrêtèrent avec plus ou moins de complaisance à ces généralités que saint Thomas d'Aquin lui-même regardait comme les prolégomènes de la théologie. On a peine à se figurer quelle immense quantité d'écrits nous a laissée la controverse ardente qui agita l'Angleterre de 1534 à 1688, et, dans le nombre, combien de ces œuvres attestent une connaissance raisonnée, une préoccupation réfléchie des problèmes permanents de la philosophie générale. L'originalité des vues et le talent d'écrire, cet art qu'exige le goût moderne, sont très-rares alors ; mais l'érudition spéciale, la pénétration, la subtilité, la force et la verve dans la discussion se rencontrent à chaque instant, et je doute qu'aucune égale période de temps ait, dans aucun pays, manifesté une aussi féconde activité d'esprit consacrée à des intérêts purement intellectuels.

En évitant de nous engager dans le dédale des controverses, nous ne pourrons donc toujours nous

abstenir d'y toucher et d'étudier partiellement les travaux de quelques esprits que la polémique religieuse a obligés d'aller jusqu'à la philosophie. Nous remarquerons que c'est en général la théologie naturelle qui les a retenus quelque temps, avec les considérations sur l'origine et la valeur de nos connaissances, questions presque inséparables de toute recherche métaphysique. Ainsi la théologie naturelle, que les Anglais n'ont pas inventée, dont le nom même a été transmis par l'antiquité à saint Augustin et remis au jour après lui, est devenue et restée chez nos voisins le sujet perpétuel et presque populaire de la science sacrée et de la science profane, et, pour la même raison, elle est presque toujours indissolublement liée par eux à la foi chrétienne. Cette tradition s'est continuée jusqu'à nous.

La part de chacune des sectes dans ce commun travail est fort inégale, et elles ne sauraient toutes être mises au même rang. Il est remarquable d'abord que le parti de l'ancienne croyance s'est assez faiblement défendu. Le catholicisme anglais a laissé peu d'apologies ou de réfutations qui aient fixé les regards de la postérité, et dans la pure spéculation, nous ne rencontrerons guère d'écrivains distingués qui lui appartiennent. Peut-être la Réformation était-elle tellement dans le génie du peuple anglais qu'elle a naturellement confisqué à son profit les plus vives et les plus fortes intelligences.

L'Église établie a été plus féconde en œuvres dignes de renom. Recrutée sans cesse par les universités presque toujours fidèles à son esprit, elle for-

mait la secte la plus savante, la plus lettrée, et qui par là même qu'elle était animée d'un zèle moins enthousiaste, se confiait davantage pour le succès de sa cause aux moyens humains de l'érudition, de l'art et du talent.

Les dissidents attendaient davantage de l'Écriture et de l'inspiration ; ils comptaient peu sur l'industrie littéraire pour seconder l'action de la grâce ; et c'est généralement par la prédication, qui souvent improvisée peut davantage ressembler au don de prophétie, qu'ils ont signalé leur zèle pour la propagation de la parole de Dieu. Mais leurs orateurs ont souvent écrit leurs sermons. Du sein des universités sont sortis des rebelles qui, se jetant dans le mouvement séparatiste, ont donné aux nouveautés des docteurs, et ces docteurs ont fait des livres. Les dissidents sont en général plus absolus dans les croyances distinctives du protestantisme et plus rétifs à toute discussion scientifique que les épiscopaux. Cependant parmi les uns comme parmi les autres, on distingue deux écoles ou plutôt deux manières de penser différentes. Il y a des auteurs qui, tout en philosophant, se tiennent fidèlement attachés au texte des symboles, à une orthodoxie littérale, soit sur les questions de la liberté, du péché et du salut, soit sur la doctrine de la Trinité. D'autres au contraire laissent percer une tendance qu'un calviniste ombrageux taxerait pour le moins de semi-pélagienne, et une sévérité clairvoyante pourrait, à l'ambiguïté de leur langage, les convaincre, touchant la Trinité, d'une infidélité secrète à la foi de Nicée.

Mais ce relâchement ou cette largeur de vues n'est nullement un trait particulier des sectes dissidentes. Le semi-pélagianisme et surtout le semi-arianisme se laissent apercevoir assez souvent des deux côtés. Ils s'allient avec une parfaite sincérité chrétienne. Le temps semble à la longue y pousser les esprits. Vers la fin de la lutte, quelques-uns dissimulent à peine ou même avouent ouvertement une aussi libre interprétation du dogme. On en a au moins soupçonné ces sages et révérés évêques que l'Angleterre, qui surnomme tout, a surnommés latitudinaires. On l'attribue à quelques-uns des hommes d'État de la même génération. A des degrés différents, cette pensée se trahit dans Milton, Locke et Newton.

Mais ici nous approchons d'une dernière classe de penseurs dont il faut parler. La Réformation n'a pas seulement produit des croyants novateurs, dont la foi pouvait différer du catholicisme dans sa teneur, mais non dans sa sincérité, et qui restaient dévoués de cœur et d'âme à la révélation. Il devait arriver qu'une fois le signal de l'examen individuel donné, certains esprits se précipiteraient dans le champ illimité ouvert devant eux. En restant chrétiens de nom seulement, quelques-uns, perçant le voile allégorique des mystères, devaient en venir à une religion qui ne serait plus qu'une théologie naturelle en langage évangélique. L'ardeur même des controverses, la vanité ou l'absurdité des rêves de certains sectaires, la violence de leurs débats, de leurs passions, enfin les discordes civiles, les crimes

qu'entraînent après soi l'intolérance et le fanatisme, pouvaient refroidir, dégoûter, indigner des âmes équitables et calmes, des esprits élevés, clairvoyants, sensés, et leur persuader que la sagesse était l'indifférence. Ils pouvaient même imaginer qu'une incrédulité raisonnée maintiendrait leur âme dans ces *temples sereins* qui ne sont pas ceux des religions populaires. Les mondains moqueurs, les gens d'affaires et de plaisir, n'étaient pas les seuls capables de prendre ainsi en pitié la foi des masses stupides ou passionnées; mais des hommes d'État, de bons citoyens, amis de l'ordre et de la paix, enfin des sages dignes de penser par eux-mêmes, éclairés par cette lumière naturelle qui se levait sur l'intelligence humaine et qu'ont saluée à l'envi de leurs hommages les Bacon et les Descartes, purent également n'attendre que d'elle la révélation des choses divines et réduire ou plutôt élever la foi à la pure philosophie.

Ainsi, en face des sectes croyantes, nous devons ranger une petite armée de penseurs ariens, unitairiens ou sociniens, et déjà déistes, qui ont aussi publié des livres, où tantôt ils voilent, tantôt ils découvrent leur opposition au dernier reste des croyances chrétiennes. Heureux le monde si la licence de la pensée n'allait pas plus avant et ne se laissait pas entraîner, soit par des passions déguisées, soit par des semblants de logique, à la négation railleuse ou brutale de tout ordre divin dans l'ordre universel! De même que la religion révélée n'échappe pas toujours à la superstition, à l'idolâtrie, au fanatisme,

la théologie naturelle ne sait pas toujours se préserver de l'athéisme.

On peut donc distinguer ou prévoir en Angleterre, aux approches du dix-septième siècle, l'existence simultanée du christianisme catholique romain, du christianisme épiscopal anglican, du christianisme dissident (presbytériens, baptistes, indépendants, puritains de toute nuance), du christianisme philosophique (pélagianisme ou arianisme en diverses proportions), du déisme ou de la foi exclusive en la théologie naturelle, enfin de l'incrédulité irréfléchie ou systématique qui s'arrête à l'indifférence ou se précipite dans un naturalisme matérialiste.

Nous rencontrerons toutes ces variétés d'opinions mais c'est surtout en dehors des extrêmes que nous trouverons un peu de philosophie. Il importe, avant d'abandonner ces généralités, de fixer à peu près quand et par qui chacune de ces nuances d'opinions commença à donner des marques publiques et durables de son existence.

Le catholicisme n'avait pas à se produire ; il avait le fait pour lui, il était la tradition du passé. Il trouva des fidèles pour le défendre par leur courage, très-peu par leur talent. Après la mort d'Élisabeth Barton, *la sainte fille du Kent*, la première, dit-on, parmi les catholiques qui souffrit pour la foi, deux têtes vénérables tombèrent sous le fer du bourreau, celle du cardinal Fisher (1533) et celle de sir Thomas More, que l'histoire littéraire nomme Thomas Morus (1535) ; mais l'un et l'autre ont peu servi par leur plume la cause pour laquelle ils ont donné leur

vie. Le second, malgré un certain talent d'écrivain, a médiocrement brillé dans la haute controverse ; il a plutôt décrit d'une manière assez piquante les abus de l'Église, avant de prendre courageusement parti pour elle en la voyant menacée, et de justifier même les persécutions qu'il avait proscrites de sa république imaginaire. L'évêque Gardiner[1], qui, après avoir cédé à Henri VIII, s'arrêta pour ne pas abandonner la foi catholique et la défendit avec fidélité, tantôt subissant, tantôt pratiquant l'intolérance, a laissé des écrits qui n'ont guère d'autre mérite que leur orthodoxie. Un ancien professeur d'hébreu de l'université d'Oxford, Harding[2], forcé de se retirer à Louvain, soutint non sans honneur la lutte contre Jewel, le meilleur apologiste de l'Église anglicane (1554-1563). Mais je ne sais si jusqu'aux Digby, dont le premier fleurissait vingt-cinq ans après, on trouverait un auteur catholique que le sujet de ce livre nous oblige à citer.

La réforme épiscopale, au contraire, rencontra de bonne heure des apologistes d'une certaine valeur. On peut négliger l'alphabet du roi, *the King's Primer*, puis l'*Institution chrétienne* ou le livre des évêques, enfin *la Doctrine nécessaire et science de tout homme chrétien* ou le livre du roi, sorte d'in-

[1] Stephen Gardiner, évêque de Winchester, emprisonné sous Édouard, chancelier sous Marie, 1483-1555. — *Necessary doctrine of a christian man*, 1563. — *Confutatio cavillationum in Eucharistiam*. Paris, 1552.

[2] Thomas Harding, *fellow* de New-College, Oxford, passe pour avoir été protestant sous Edouard ; mais il fut certainement catholique sous Marie et Élisabeth, 1512-1572.

struction officielle destinée plutôt à avertir les citoyens qu'à les convertir. On peut même ne pas s'arrêter aux nombreux sermons de Cranmer, défenseur très réservé et martyr très-courageux de la Réforme, à ceux même de Ridley et de Latimer, dont la foi subit victorieusement les mêmes épreuves et qui écrivaient avec plus de chaleur. Le *Livre des Homélies*, qui leur est attribué, est, comme on l'a dit, *anglais de race* par la vigueur et le naturel du style, tandis que l'apologie de Jewel, qui parut en même temps, se recommande par une élégante latinité. Ces deux livres, l'un pratique, l'autre polémique, font honneur aux premiers réformateurs de l'Église d'Angleterre ; mais ils respirent une théologie calviniste.

John Jewel[1], de bonne heure imbu des principes protestants, ne se déclara qu'en 1546, après avoir entendu Pierre Martyr[2]. Expulsé de l'université d'Oxford et fuyant la persécution, il voyagea à l'étranger et y retrouva son maître. Lorsqu'il revint, huit ans après, Élisabeth était sur le trône ; elle le fit évêque, et il publia son *Apologia Ecclesiæ anglicanæ* (1562), qui fut attaquée avec talent par son constant adversaire Harding. Il fallut que l'auteur écrivît une défense de cette apologie[3] (1567); elle est

[1] Né en 1522, mort en 1571. Il passa du collége de Merton à celui de *Corpus Christi*, d'où il fut chassé sous Henri VIII. A son retour en Angleterre, il prêcha un sermon où il portait aux catholiques un défi relevé par Harding. Il s'en suivit une polémique active, assez intéressante et qui dura dix ans. Tous deux avaient été condisciples à Barnstaple.

[2] Pierre Martyr Vermigli, Florentin, 1500-1562. Il fut lié avec Valdès, adopta ses idées et vint les professer en Angleterre en 1546.

[3] *The Works of J. Jewel, D. D.. bishop of Salisbury, ed. by* R. W.

en anglais, dédiée à la reine, et imprimée à ses frais, mais elle n'égale pas, pour la force et la précision, l'*Apologia*, qui devint presque un ouvrage officiel, rendu plus populaire par deux traductions successive, l'une attribuée à l'archevêque Parker, l'autre due à la plume savante de la mère de Bacon[1]. Cet ouvrage, ainsi que le recueil d'homélies choisies dans Cranmer, Ridley et Latimer parurent sous les auspices de l'État (1563), tous deux dirigés contre les catholiques plutôt que contre les puritains, qui faisaient encore peu de bruit. La mesure avec laquelle Jewel s'exprime nous achemine vers cette doctrine de calvinisme mitigé, d'arminianisme tempéré et de religion gouvernementale qui bientôt allait être plus fortement exposée par la plume de Hooker dans un livre encore loué quelquefois comme un chef-d'œuvre (1594). Après Jewel, l'influence croissante du puritanisme inquiéta les chefs du clergé. Ils s'arrêtèrent dans la voie de la Réformation. Ils firent retour vers l'arminianisme et vers les doctrines d'autorité traditionnelle qui caractérisent encore aujourd'hui ce qu'on appelle la haute Église. Ils restèrent attachés au pouvoir royal, mais autant comme protecteurs que comme serviteurs, et aspirèrent à jouer un rôle analogue à celui des clergés catholiques du continent. Laud fut à la fois l'exemple et la victime de cette ambition nouvelle qui, répri-

Jelf, D. D., 8 vol. in-8°, Oxford, 1848. L'apologie est dans le tome IV, ainsi que la défense réimprimée avec d'amples additions dans le tome VI.

[1] *Works*, t. VIII, p. 277. On prétend que l'*Apologia* fut traduite même en grec.

mée et impuissante pendant la révolution, reparut avec les Stuarts et seconda servilement, dans les premiers temps, une politique qu'on nommerait aujourd'hui réactionnaire. On peut citer en exemple les écrits de l'archevêque Bramhall. Cependant un meilleur esprit pénétra peu à peu dans le haut clergé, ou plutôt l'esprit qui n'avait longtemps animé qu'une minorité épiscopale prit le dessus. C'était une sorte de protestantisme libéral, ou mieux l'esprit whig dans l'Église. Un peu flottant sur les grandes questions théologiques, par exemple sur celle de la justification, parfois inconséquent comme toute conciliation, il se montra presque toujours modéré et produisit, soit dans la spéculation, soit dans la politique, des doctrines plus larges que rappellent les noms de Burnet, de Wilkins, de Barrow, de Taylor et de Tillotson.

Quant aux puritains, ces héritiers de la foi des lollards, connus sous leur nouveau nom ou sous celui de *précisiens* dès la réforme de Henri VIII, ils ne prétendirent d'abord qu'à l'observation plus stricte des formes du nouveau culte. Ils ne contestaient que quelques détails de la liturgie, mais en osant juger la discipline et les rites de l'Église, ils laissaient percer un principe d'indépendance qui pouvait conduire à l'opposition tant religieuse que politique. Ils trouvaient accès dans les classes populaires plus vives que prudentes; et lorsque irrités par la sévérité de Parker et de Whitgift[1], ils eurent à

[1] Matthew Parker, primat sous Élisabeth, également ennemi

se défendre, ils accusèrent l'épiscopat d'être encore infecté de la corruption romaine, adoptèrent dans leur rigueur les principes de Wycliffe et de Calvin, et passèrent au rang de ces non-conformistes qu'Élisabeth voulait réprimer.

Le premier qui ait laissé une réputation est Thomas Cartwright. Lecteur au collége de Sainte-Marguerite, il fut renvoyé de l'université de Cambridge pour avoir attaqué la hiérarchie ecclésiastique, et opposé les droits des fidèles à l'arbitraire de l'Etat. Les persécutions qu'il éprouva, la controverse qu'il soutint contre Whitgift, sa manière d'écrire claire et nerveuse lui ont donné quelque célébrité. Whitgift avait provoqué la querelle en répondant à une apologie des puritains, publiée par Field et Wilcox [1]. Cartwright répliqua, Whitgift se défendit et n'écrivit plus. Évêque de Worcester, puis archevêque de Cantorbery, il s'occupa moins de soutenir l'uniformité par des livres que par des coups d'autorité, et sa violence importuna quelquefois les deux Cecils, les sages ministres d'Élisabeth.

Cartwright était compté comme presbytérien. Ce nom ne désignait encore que les plus connus des puritains et les réformés d'Écosse. Ceux d'Angleterre

des puritains et des papistes, défenseur inflexible de l'uniformité ecclésiastique et de la suprématie royale. — John Whitgift (1530 ou 33 et 1604), un de ses successeurs au siége de Cantorbéry (1585). Élevé au collége de la Reine à Cambridge, il fut chancelier de l'université. C'était un prélat tout politique, qui traitait la dissidence comme une rébellion, ennemi de la liberté de la presse, ami de la chambre étoilée.

[1] *An Answer to the admonition of the Parliament*, 1572.

ne voulaient point d'abord sortir de l'Église établie ; ils ne prétendaient qu'à suivre ses principes avec plus de rigueur et de conséquence. Maltraités sous Élisabeth, malgré l'appui qu'ils rencontraient chez des membres du gouvernement fatigués des exigences du haut clergé, ils espérèrent mieux sous le règne suivant. Jacques I[er] arrivait d'Écosse avec la réputation d'un presbytérien ; mais c'était un joug qu'il avait hâte de secouer. Il trouvait l'Église de Cranmer un beaucoup meilleur instrument de despotisme que celle de Knox. L'une avait un caractère aristocratique, l'autre, démocratique. Après les vaines conférences de Hampton-Court (1603), où il argumenta en personne contre le docteur Rainolds, il prit son parti, professa la maxime : *Plus d'évêque, plus de roi,* s'efforça d'établir, par ses mesures comme par ses écrits, un système d'uniformité et persécuta jusqu'aux signataires d'une pétition présentée par mille de ses anciens coreligionnaires. Les presbytériens n'auraient voulu rompre avec l'Église qu'à la dernière extrémité ; mais ils s'en séparaient déjà sur deux points : ils professaient une confiance extrême dans l'Ecriture, indépendamment de toute autorité et de toute tradition, et ils n'admettaient, dans les matières spirituelles, les droits de l'État, qu'exercés par l'autorité royale agissant, non pas seule, mais sous le contrôle du parlement. Whitgift, en conseillant à Élisabeth de régler ces questions par des canons plutôt que par des statuts (nous dirions par des décrets et non par des lois), lia la cause des dissidents à celle des libertés publiques et prépara la transfor-

mation des presbytériens en parlementaires. Quand le temps en fut venu, les progrès de leur secte, dans le pays et surtout dans Londres, sa résistance obligée aux prélats de cour, ses rapports de situation et de griefs avec l'opposition politique, lui donnèrent la haute main dans la chambre des communes. Originairement élu comme épiscopal, le dernier parlement de Charles Ier se trouva presbytérien, et, comme tel, il commença la révolution ; mais c'était la résistance irritante de la couronne et de l'Église plutôt que sa propre inclination qui l'y avait réduit, et il s'attacha à rester distinct des partis extrêmes en politique comme en religion. Les presbytériens se confondirent de moins en moins avec les autres puritains. Leur croyance spéciale, analogue à celle de Genève, un pur calvinisme constitué en synodes sans épiscopat, devint pour eux comme une orthodoxie nouvelle. C'est dire qu'elle devint intolérante. Un de ses docteurs[1] dénonçait avec violence, en 1644, comme une *gangrène sociale*, l'existence des seize sectes qu'il comptait en dehors de la sienne, c'est-à-dire de la seule véritable (1646). Mais à ce moment même, la domination de la seule véritable allait tomber devant la victoire des indépendants (1647). Elle ne devait renaître que sous les traits de Richard Baxter, si l'individualité éminente de cet impartial chrétien per-

[1] Thomas Edwards, du collége de la Trinité à Cambridge, mort en 1647. *Gangræna, or a catalogue and discovery of the errors,* etc. Lond., 1644. Il attribuait aux sectes cent soixante-seize erreurs, et appelait la tolérance le chef-d'œuvre du diable.

met de le classer dans une secte déterminée. Il avait fallu un siècle pour que la semence de tant de sectes germât sur le sol anglais, et quelques-unes, les plus nouvelles, ne devaient éclore qu'à la chaleur de la révolution. Cette semence avait été apportée par des fugitifs. Ainsi, des Hollandais avaient, dès 1533, cherché un asile en Angleterre; ils passaient pour y avoir introduit les premiers doutes sur la Trinité. On les appelait les anabaptistes[1]. Livrés aux flammes par Henri VIII, livrés aux flammes par la reine Marie, c'est à eux qu'on fait remonter l'origine de l'arianisme qui, sous des formes diverses, ranimé par les relations avec le continent, se maintint dans le royaume et s'étendit sans bruit. Toléré ou ignoré pendant dix-sept ans, sous Élisabeth, il recommença à être persécuté. Elle aussi, elle ralluma les bûchers et c'est contre deux ariens que son successeur Jacques I[er] ordonna l'expédition du dernier *writ : de Hæretico comburendo*[2].

On peut juger si la liberté religieuse était dans les vœux de ces infortunés, coupables seulement d'avoir respiré l'air de leur siècle. Mais sous quelle forme la concevoir et la réaliser? comment lui ôter le caractère profane qui lui aliénait les masses?

Dès 1580, un théologien de Cambridge, Robert Brown, avait eu l'idée de demander la dispersion de

[1] Ce nom était repoussé par les baptistes anglais ; car ils soutenaient, non qu'on dût être baptisé deux fois, mais que le baptême n'était sérieux qu'accepté par la foi intelligente. Ainsi le baptême de enfants ne comptait pas et devait être recommencé.

[2] Fuller, *Church hist. of Brit.*, l. X, s. IV. Locke, *Famil. lett.*, p. 448.

l'Église en congrégations séparées. C'est l'origine du congrégationalisme. Cette conception de la société chrétienne, peut-être mise en avant d'abord dans un esprit de relâchement, parut favorable à la ferveur des plus ardentes vocations, et les brownistes sont regardés comme les premiers indépendants. Leur premier docteur fut Robinson, qui, réfugié en Hollande, sous le règne de Marie, nourri des plus austères principes du calvinisme, les avait même soutenus avec éclat contre Épiscopius[1]. Il les propageait en Angleterre, dans toute leur pureté, lorsque William Ames, plus savant et plus éclairé, modéra son zèle et prêta au puritanisme une voix plus persuasive[2].

Les efforts de Robinson et d'Ames n'arrêtèrent ni la division indéfinie des sectes, ni les rigueurs de leurs ennemis. Retenus longtemps dans l'oppression, les indépendants furent affranchis par la révolution, et c'est dans la forme adoptée par eux que se révéla à des sectes turbulentes, excentriques, fanatiques même, le principe de la liberté de conscience. Les opinions moyennes restèrent intolérantes. Ce sont les opinions exaltées qui comprirent et respectèrent le droit de croire et de prêcher librement. Ce droit avait été, à ce qu'il semble, réclamé en principe pour la première fois en 1614 par Léo-

[1] Simon Episcopius, Hollandais, théologien arminien, successeur de Gomar comme professeur à l'université de Leyde. 1583-1643.

[2] Ames ou Amesius, 1576-1633, élevé à Cambridge, chapelain de l'Église anglaise à la Haye, et professeur de théologie. Controverse contre Morton et Burgess. — *Puritanismus anglicanus*, 1610.

nard Busher[1]; mais la cause était si peu près d'être gagnée, que des familles puritaines durent chercher un asile dans les déserts du nouveau monde, et que Roger Williams[2], lorsqu'il passa l'Atlantique pour établir la liberté religieuse dans le Massachusetts (1631), fut d'abord chassé comme perturbateur, et ne put qu'après un retour en Angleterre, où la protection de Henri Vane lui fit obtenir une charte d'incorporation, fonder dans Rhode-Island la première Église formée sur le principe qui domine encore aujourd'hui (1643). C'est de là que Channing devait un jour édifier le monde.

Les épiscopaux et les presbytériens avaient ce point de commun de vouloir une Église nationale, les uns hiérarchiquement organisée, les autres constituée en synode sur un principe d'égalité. Cette idée d'une Église d'État conduit naturellement à l'intolérance, et jamais intolérance ne fut plus oppressive que celle de la majorité presbytérienne du Long parlement (1646-1148). Les indépendants et généralement toutes les autres sectes puritaines, regardant la religion comme un sentiment personnel, non comme une institution publique, et n'admettant aucune organisation légale de la société chrétienne, arrivèrent à concevoir la pure idée de la liberté de conscience, de croyance et de culte. Autre chose étrange et triste, il vint un jour ou l'ar-

[1] *Religious peace or a Plea for liberty of conscience, presented to king James I*, 1614, réimprimé en 1646.

[2] Ministre élevé à Oxford, né en 1598. On a de lui : *Bloody Tenent of persecution*, etc., Lond. 1644; et une défense de cet ouvrage contre Cotton, Lond., 1652.

mée de Fairfax entra dans Londres, le fer à la main ; le parlement plia devant elle ; la liberté civile disparut, et avec l'esprit républicain, la liberté religieuse se montra (1647). Elle ne fut pourtant reconnue que par la déclaration du conseil d'État de 1653[1].

Il faut en faire honneur aux indépendants et même au puritanisme en général. Car, délivrés alors de toute entrave par la chute des épiscopaux et des presbytériens, les puritains, à mesure qu'ils rejetaient un rite, une forme, une autorité, se rapprochaient de la pure démocratie religieuse, et malgré des différences extérieures, ils tendaient pour la plupart à n'admettre aucune règle que l'Ecriture, aucun culte que l'inspiration.

La tolérance est *la grande Diane* des indépendants, disaient leurs ennemis. Que cette critique soit à leur éternelle gloire. Cependant il ne faudrait pas leur attribuer dans son impartialité philosophique la conception du principe de la liberté religieuse. Ainsi, ne pouvant se délivrer de l'idée que le catholicisme était une idolâtrie, ils lui refusaient obstinément les droits d'une religion; et quand le sentiment chrétien se dépouillait de presque toute enveloppe dogmatique, comme chez les quakers, ils ne pouvaient se résoudre à le respecter. Cromwell lui-même, qui aux larges vues de ses coreligionnaires sur l'organisation et les formes de la

[1] Les articles 36 et 37 portaient que personne ne peut être COMPELLED *to conform to the public religion by penalties or otherwise.*

société chrétienne, réunissait les lumières supérieures du véritable homme d'État, n'avait pu se défaire entièrement de ces deux préjugés. On ne saurait même prétendre qu'il eût adopté l'idée de séparer absolument la religion du gouvernement et de tout abandonner à la libre croyance et à l'enthousiasme spontané. Ce qu'on appelle aujourd'hui le *système volontaire* ne fut peut-être entrevu que par le noble esprit d'un Vane ou d'un Milton. Mais dans la pratique, Cromwell fit de moins en moins sentir son pouvoir aux sectes qui l'entouraient. La commission qu'il composa de théologiens et de laïques pour l'examen des ministres et des instituteurs (1654), prit des résolutions qui ont obtenu l'éloge de ses adversaires[1], et l'on peut dire que, seul avec Henri IV et le premier en Angleterre, il a donné, avant notre siècle, l'exemple de la bonne politique dans les choses de religion.

Dans cette masse de sectaires qu'émancipa la république, on doit distinguer les indépendants proprement dits et les baptistes. Vane, Fairfax, Saint-John, Milton, et enfin Cromwell furent des premiers. Fleetwood, Ludlow, Harrison, le colonel Hutchinson et sa noble femme étaient baptistes. William Kiffin, homme simple, énergique et zélé, fut le pasteur de la première congrégation de cette dénomination qui s'établit à Londres en 1607. Mais les indépendants

[1] Cette commission fut composée de presbytériens et d'indépendants. Quelques baptistes leur furent adjoints ; on les appela *tryers*, apparemment parce qu'ils déterminaient les choix comme tiers arbitres. Baxter a rendu hommage à leur manière d'opérer. *Hist. life*, p. 72.

eurent pour ministres des hommes qui ont laissé plus de réputation. Owen et Goodwin surtout doivent être nommés. Le premier qui, dès l'âge de vingt et un ans, avait résisté au despotisme de Laud dans le régime académique et que Cromwell fit vice-chancelier de l'université d'Oxford, prêcha dans toutes les circonstances solennelles de la révolution[1]. Le second, forcé de quitter l'université de Cambridge, se retira en Hollande, mais la révolution le fit *master* du collége de la Magdeleine, et il exhorta Cromwell à ses derniers moments. On dit qu'il avait dans ses sermons, non-seulement justifié, mais exalté l'exécution de Charles Ier[2], que refusa de célébrer Owen, lorsqu'il prêcha devant la chambre des communes le 31 janvier 1649, le lendemain de la mort du roi.

Quoique l'esprit de la Bible plus que celui du christianisme inspirât les indépendants, ils étaient ou peu s'en faut trinitairiens orthodoxes et plus souvent du parti de Gomar que d'Arminius ; mais de même que quelques-uns étaient arminiens comme Goodwin, d'autres rejetaient le *credo* d'Athanase pour se rapprocher des sectateurs secrets ou avoués d'un nouvel arianisme. Cette doctrine ou tout autre qui lui ressemble, sabellianisme, docétisme, socinianisme, unitairianisme, avait dû se répandre dans tous les pays protestants, du jour où la lecture de la Bible

[1] John Owen, né en 1616, élevé au collége de la Reine, Oxford, n'était pas entré dans les ordres. Il fut ministre libre de plusieurs congrégations, et mourut en 1683.

[2] Burnet, *Hist. de mon temps*, t. I, p. 366. Goodwin put cependant continuer d'exercer le ministère à Londres après la restauration. Il était né en 1600 et mourut en 1679.

était devenue populaire. L'Écriture, dénuée d'une autorité théologique qui l'interprète, peut suggérer à des esprits non prévenus une conception de la personne du Christ très-peu conforme à la foi de Nicée. Aussi voyons-nous que, de bonne heure, en Angleterre, le reproche d'opinions, de doctrines ou tendances sociniennes a été adressé à toutes les sectes, et dans toutes les sectes à quiconque pensait avec quelque liberté sur ce dogme fondamental. Cette hérésie, si ce mot peut avoir un sens sous le règne de la Réformation, avait été le secret assez mal gardé de tous les Italiens à qui l'Angleterre avait donné asile. Les anabaptistes en furent particulièrement accusés. Plus d'une fois, sous quatre règnes, le bûcher s'alluma pour punir des inconnus qu'on en soupçonna. Mais, quoique cette opinion, facile à dissimuler sous le voile des expressions évangéliques, eût notoirement pénétré jusque dans les classes les plus élevées ou les plus éclairées, elle n'avait pas été expressément soutenue avant John Biddle, qui se donna la mission de la propager[1]. Le Père seul est essentiellement Dieu, dit-il ; Jésus-Christ n'est que *notre* Dieu, parce qu'il est notre seigneur, et comme tel nous devons l'adorer. Les deux natures sont une

[1] Biddle, né en 1615, après de brillantes études à Magdalen Hall, fut gradué à Oxford en 1638. Il a beaucoup écrit. En 1654, il imprima *a Twofold Catechism*, livre qui le fit traduire devant le parlement, et qui fut brûlé Cromwell, pour éviter le bruit, l'exila aux îles Sorlingues, où il lui fit une pension. Biddle revint en 1658, et la restauration le trouva pasteur d'une congrégation. Malgré la protection de Calamy, il fut encore arrêté en 1662, et mourut en prison la même année. Il a laissé quatorze ouvrages. Wallace, *Anti-trinit. Biogr.*

invention des théologiens ; mais le Saint-Esprit est bien une personne, un envoyé du ciel, principal ministre de Dieu et du Christ. Telle est la première forme de l'unitairianisme anglais, dont, par son zèle, son savoir et son courage, Biddle a mérité d'être surnommé le père.

Dénoncés, tourmentés par les presbytériens, ceux qui pensaient comme lui avaient cru respirer sous la république. Cependant, pour de telles croyances, un membre de la chambre des communes, colonel dans l'armée de Cromwell, John Fry, subit la censure du parlement et perdit le droit d'y siéger[1]. Lorsque la république fut proclamée, elle trouva Biddle en prison. Un très-jeune homme, qui fut toute sa vie le fidèle patron des unitairiens, Thomas Firmin, imagina d'aller demander sa liberté à Cromwell. « Tête d'enfant à cheveux bouclés, lui dit le futur protecteur, pensez-vous donc que j'irais témoigner quelque faveur à un homme qui renie son Sauveur et qui trouble le gouvernement? » Cependant il montra toujours de la bienveillance à Biddle, sans pouvoir toujours lui épargner d'autres emprisonnements. A chaque détention, Biddle disait avec la confiance d'un martyr : « N'importe, l'œuvre est faite. »

La première congrégation unitairienne date de lui en effet, et avec des formes diverses, avec diverses nuances, cette croyance, sans cesse dénoncée, persécutée, désavouée, se maintint et s'é-

[1] Cheynell, l'ardent presbytérien, écrivit contre lui et Biddle *the Divine Trinity*, 1550. Fry répondit par *the Clergy in their colours*, même année.

tendit de plus en plus. En 1655, elle paraissait tellement puissante, que le conseil d'État chargea le docteur Owen de la combattre. Owen obéit, dédia son ouvrage *à Son Altesse*[1], et l'on sait aujourd'hui que le secrétaire de Mylord protecteur pensait comme Biddle et Firmin. Ce n'était pas moins que Milton.

Pour la tolérance, comme sous bien d'autres rapports, le règne des derniers Stuarts fut très-inférieur à celui de Cromwell. Point de secte qui n'eût alors ses jours de proscription. Les indifférents, sceptiques ou incrédules, furent seuls épargnés, grâce à leur indifférence même. Ménagés ou inquiétés suivant les caprices de la politique, les libres croyants ne purent compter sur quelque sécurité qu'après l'avénement de Guillaume III. L'acte de 1689, moins libéral encore que ce grand esprit ne l'aurait voulu, en maintenant les exclusions politiques contre les catholiques romains, assura la tolérance aux chrétiens dits des trois dénominations, presbytériens, indépendants, baptistes. On y comprit aussi les quakers et on ne laissa en dehors que les adversaires de la Trinité, ariens, sociniens, unitairiens, déistes, libres penseurs de toutes nuances. Ceux-ci eurent toujours à craindre les rigueurs de la loi, qui fut cependant plus souvent enfreinte qu'appliquée.

L'arianisme est le précurseur naturel de la liberté de penser. Il fut assez longtemps la ressource et

[1] *Vindiciæ Evangelicæ, or the Mistery of the Gospel vindicated,* etc., by J. Owen, Oxford, 1655. Cet ouvrage est dirigé, comme le titre le porte, contre le catéchisme de Biddle et celui de Rakow.

l'abri de ceux qui n'osaient la professer. Il se dissimule aisément sous une vague expression. L'incrédulité fut lente à se déclarer. Elle avait dû cependant être infiltrée dans le monde savant, dans le monde de la cour, par ces étrangers si bien accueillis par la cour même et par les universités, malgré la témérité de leurs croyances, tandis qu'on poursuivait dans le peuple de bien moindres hardiesses par le fer et par le feu. L'Angleterre ne pouvait avoir impunément reçu, fêté Pierre Martyr, Lelius Socin, Ochin, Bruno, et la liberté de penser avait dû se développer silencieusement au bruit des mille sectes naissantes. Cependant contenue pendant la révolution par l'opinion populaire, elle ne jeta le masque qu'après la restauration. C'est le règne de Charles II qui, le fanatisme passant pour révolutionnaire, mit l'irréligion à la mode et prépara la philosophie du dix-huitième siècle. « On avait soin, dit lord Clarendon, de tourner en ridicule devant Sa Majesté tous les discours et le nom même de religion comme une invention des théologiens pour dominer les gens d'esprit[1]. » Mais alors même on ne déposa pas toujours toute apparence chrétienne. On voit presque constamment, surtout avant les successeurs de Locke, la philosophie se tenir très-près de la théologie. La libre pensée se dissimule ou se contient.

Nous avons dû, dépassant l'ordre des temps, indiquer les développements de la révolution reli-

[1] *Mém.* (trad.), t. II, p. 418.

gieuse dont la philosophie qui nous reste à raconter sera contemporaine. Revenons maintenant au point de départ, à cet instant où le protestantisme étant fondé en Angleterre, le mouvement tout laïque de la Renaissance vint s'y joindre et produire ses effets naturels. Sur le continent, il avait formé une nouvelle république des lettres où l'Église n'avait que sa place. La Réformation, quoiqu'elle admirât peu la science humaine, faisait tomber des mains du clergé le sceptre de l'érudition et du talent. Il naquit donc en Angleterre une littérature profane, celle qui devait produire Bacon. Elle n'était nullement pour cela irréligieuse, mais elle n'était plus cléricale, et elle contribua à rendre à la philosophie la liberté dont elle a besoin.

C'est du moment où cet esprit nouveau qui date de la Renaissance commença à pénétrer en Angleterre, modifié toutefois par l'esprit national et encore engagé à demi dans les formes de la scolastique, c'est du moment où il put se manifester et, comme on dit aujourd'hui, s'affirmer dans la langue vivante, c'est en un mot du milieu du XVIe siècle que nous daterons l'histoire qu'on va lire.

HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE ANGLAISE

LIVRE PREMIER

BACON — SES PRÉDÉCESSEURS ET SES CONTEMPORAINS

CHAPITRE PREMIER

WILSON. — DIGBY. — DAVIES. — FOTHERBY.

Au milieu du seizième siècle, il y avait deux cents ans que Wycliffe et Chaucer avaient créé l'anglais littéraire. Après eux ce fut la poésie qui soutint le mieux ce premier essor, la prose languit. Un siècle et davantage s'écoula, et l'imprimerie, le goût des livres, l'étude des anciens, l'érudition classique firent plus de progrès que l'art d'écrire. Après Mandevil et ses voyages, le premier écrivain que l'on cite est sir Thomas More, Morus, quand il compose en latin. Dans ce dernier cas, malgré les louanges excessives qu'Erasme accordait à sa jeunesse, son style n'excelle point par le naturel et la

clarté. Il est vrai qu'on préparait dès lors ce latin universitaire, cette langue factice, d'une élégance si fausse, d'une recherche si puérile, et qui ressemble si mal à l'élocution des Romains. En anglais, More écrivait bien, au jugement de tous les critiques. Ils citent comme un modèle son *Histoire d'Édouard V* qui date de 1513. Malgré la gravité de sa vie et la solennité tragique de sa fin, c'était un esprit enjoué; sur l'échafaud, il plaisantait encore avec le bourreau. Aussi ses ouvrages, même sérieux, contiennent-ils des traits assez vifs et le ton de sa diction, toute vieillie qu'elle nous semble, se prête à ce tour de son esprit. Nous parlerons ailleurs de son *Utopia*. On en rapproche d'ordinaire l'ouvrage de son contemporain et de son ami sir Thomas Elyot qui, dans son *Governor*, a traité, en assez bons termes, du gouvernement et de l'éducation[1]. La traduction du Nouveau Testament et de certaines parties de l'Ancien par Tyndale est encore estimée. Les orateurs de l'Église manquaient souvent de nerf et d'élévation ; mais Cranmer est facile et abondant, Latimer, simple et vif. Enfin, la connaissance étudiée de l'antiquité, sous l'influence de Roger Ascham, qui, lui-même, écrivait passablement l'anglais, commençait à répandre des notions de goût et d'art.

Le premier écrivain qui ait traité des matières philosophiques en langue usuelle est, en même temps, un littérateur, un amateur de style, presque un rhéteur, enfin un homme du monde, un

[1] Mort en 1546. *The Book of the Governor*, 1531.

personnage admis à la cour et dans le gouvernement.

Sir Thomas Wilson se fit connaître au milieu du seizième siècle. Élevé à Eton et à Cambridge, chargé de l'éducation des deux fils du duc de Suffolk, il avait eu sans doute occasion de leur donner, en conversant, quelque idée de la logique et de la rhétorique, et par suite il en fit le sujet de deux ouvrages qui ne sont pas oubliés (1551-1553). Ayant dédié le premier à Édouard VI, il jugea prudent de fuir sous le règne de Marie Tudor ; mais il ne crut pas imprudent de voyager en Italie, et à Rome le saint-office le jeta en prison. Son crime était simplement d'avoir mis en langue vulgaire la logique et la rhétorique. L'inquisition tenait pour sacré tout ce qu'enseignaient les moines, et ce n'était qu'en latin qu'on devait instruire la jeunesse et parler à Dieu. L'hérésie seule pouvait tenter de se faire entendre de tout le monde. Le titre de docteur en droit, que Wilson avait apporté de Ferrare, le compromit au lieu de le protéger. On le menaça de la torture. Il assure même qu'on fit plus que l'en menacer, et quand il essayait de se défendre, on lui disait qu'il aggravait son affaire. Il resta donc prisonnier sans secours et sans espérance; il se croyait perdu, quand, dans un jour de révolte, le peuple força les portes de sa prison en y mettant le feu.

Tout cela lui fut compté au retour. Élisabeth était sur le trône. Elle était fort lettrée; on dit qu'elle savait du grec. Elle demanda à Wilson une traduction de Démosthène pour servir à ses peuples

comme un dangereux hérétique. En revanche, c'est le mérite de la diction qu'on apprécia surtout dans ses écrits, et on insiste encore aujourd'hui sur la politesse élégante de son style.

Il débute par l'éloge d'Aristote, dont il répète les leçons sous la forme scolastique. Il ne met pas de différence entre la logique et la raison, sinon que le premier mot est grec et le second anglais (*reason*). La logique est un art de raisonner probablement [1]. Elle a deux parties, le jugement et l'invention. Elle est la seconde des sept sciences ou arts libéraux [2].

Sous le titre du jugement, Wilson traite de toutes les formes, de toutes les sortes d'arguments. Sous le titre d'invention, il enseigne la manière de s'en servir, c'est-à-dire de les composer et de les appliquer suivant les cas. Dans la troisième partie, il étudie les causes de l'erreur, dont il dresse une liste sous les noms les plus bizarres qu'ait pu inventer l'École [3].

[1] « An arte to reason probably. »

[2] La grammaire, la logique, la rhétorique, la musique, l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie.

[3] Ces noms sont : *Crocodilitas, Antistrephon, Ceratinæ (argumentationes), Consistata, Asistata, Utis, Pseudomenos.* On compte en effet communément sept genres de faux raisonnements ou d'arguments sophistiques, quoiqu'on ne les classe pas toujours de même. Aristote en distingue il est vrai, six *selon la diction*, c'est-à-dire faux par l'expression ou abus de mots, et sept *hors de la diction*, c'est-à-dire indépendamment de la diction. Mais on peut considérer ceux-ci comme les seuls sérieux, ou bien les réduire avec Aristote à un seul, les additionner avec les six premiers, et des deux manières retrouver le nombre sept. Port-Royal admet aussi sept ou huit sortes de sophismes ou de paralogismes. Les noms extrêmement baroques qu'emploie Wilson ne sont pas tous de son invention. *Cro-*

C'était assurément hâter le mouvement de la science que de traduire dans le langage ordinaire les secrets techniques de la logique des classes. L'enthousiasme qu'inspirait alors une tentative si simple en elle-même prouve assez combien elle répondait à un besoin général des esprits. On possède encore un ouvrage postérieur de peu d'années à celui de Wilson, qui n'est qu'une exhortation à préférer la langue vulgaire à la langue scolastique. L'auteur, David Lyndsey, y répète ce conseil en prose et en vers, et rappelle fort à propos *au gentil lecteur* qu'Aristote et Platon n'avaient pas rédigé *leur haute* philosophie naturelle en hollandais, ni Virgile, le prince de la poésie, et Cicéron, la fleur de l'éloquence, écrit en langue chaldéenne ou dans celle des Sarrasins [1].

codilitas est la manière de raisonner contenue dans le sophisme appelé par les anciens *Crocodilinus*. L'*Antistrephon* est le *Reciprocus*, le *Pseudomenos* est le *Mentiens; Utis* est pour Οὔτις; les *Ceratinæ* sont les argumentations analogues à celle du *Cornutus* (Κεράτινος). Mais l'énumération de Wilson n'est pas exacte, et ne désigne guère sous des noms divers que des exemples différents du *sophisma heterozeteos*, qui consiste dans une disjonctive ou un dilemme, où la question est déplacée. Cf. Aristote, *Sophist. Elench.*, III, IV et V; et Hamilton, *Lect. on Logic*, t. I, XXIII.

[1] Gentill reader. . . . .
Aristotell nor Plato, I heare say plain,
  Wrote not their hye philosophy naturall,
In Duche, nor Frenche, nor speach Italian...
. . . .
Famous Virgill, the prince of poetry,
  Nor Cicero, the flower of oratorye,
Wrote not in Caldei speche, this is trew,
  Not yet in the language Sarazene.

A Dialogue between Experience and a Courtier of the miserable effects of the worlde (?), *first composed in scholastique tongue by* Syr Dauid Lyndsey, Knight; 1566. Voy. *Censura literaria*, tom. I, p. 121.

Il y avait là, avec un vague désir de nationaliser décidément la littérature, un signe, une tendance de l'esprit moderne qui va toujours agrandissant le cercle où se propage la pensée et appelant de plus en plus le public tout entier à s'éclairer et à juger des méditations et des travaux des habiles. C'est pourquoi, sans faire faire à la philosophie un progrès réel, sir Thomas Wilson a pu la servir par son exemple et hâter les pas qui lui restaient à faire pour mériter ce nom de philosophie moderne.

Ses ouvrages d'ailleurs qui, par leur date, intéressent surtout la littérature, n'ont pas, ce semble, exercé une grande influence sur l'étude de la logique. Son exemple ne fut pas même imité. Pendant deux siècles, la logique ne fut traitée qu'en latin, et, à défaut du texte d'Aristote, que les statuts universitaires prescrivaient cependant d'expliquer, mais qu'on négligea peu à peu, on se contenta de quelques-uns de ces uniformes manuels que le moyen âge en finissant léguait par centaines à la Renaissance. En logique, après Wilson, nous trouverons peu de chose jusqu'à Crakanthorp et Sanderson, qu'il avait précédés de plus de soixante ans.

Chacun sait que, dans le monde moderne, la philosophie a commencé par la logique. La logique se lie à la méthode, qui même, suivant de bons auteurs, en fait partie. L'esprit, une fois en possession de ce double instrument, n'a plus que deux objets à étudier, l'âme et Dieu, et peu s'en faut qu'il n'ait alors parcouru tout le champ de la philosophie. Un hasard que nous pouvons donc appeler heureux

nous fait rencontrer, parmi les noms d'ailleurs assez obscurs qui s'offrent à nous avant l'éclat du grand nom de Bacon, trois écrivains dont le premier a traité de la méthode, le second de l'âme et le dernier de Dieu. Nous ne croyons négliger rien d'important si, avant d'en venir à Hooker et à Raleigh, nous ne parlons que de Digby, Davies et Fotherby.

D'Everard Digby nous savons peu de chose, sinon qu'il était l'aïeul de ce chevalier Digby que Descartes a connu. On doit croire qu'il fut catholique comme son petit-fils, étant le père de cet autre sir Everard compromis dans la conspiration des Poudres, exécuté en 1606. Mort quatorze ans auparavant, le premier Digby n'est guère connu que par le titre de ses ouvrages. On s'attend donc en les ouvrant à trouver la redite des dernières leçons de la scolastique. Sans doute il les a reçues, mais déjà modifiées par la renaissance italienne. Sur un fond d'aristotélisme il répand un vernis de philosophie alexandrine, et son mode d'exposition offre des traces de dialectique platonicienne. Cependant il tient avant tout au vieux maître de l'École. Dans un de ses écrits, il introduit entre *Aristotelicus* et *Ramista* un dialogue où le premier a tout l'avantage[1]. Ramus est représenté comme un brouillon qui a troublé la paix et rompu avec *tout le chœur* des grands philosophes. Cet écrit assez médiocre est consacré à l'exposition technique d'une double méthode, la

[1] *De duplici methodo libri duo unicam P. Rami methodum refutantés, Auct.*, Euev. Dygbeio, *anglo*. Lond., 1530.

résolution et la composition (si l'on veut, l'analyse et la synthèse), applicables l'une et l'autre à toutes les sciences dont il est donné une classification synoptique. C'est à peu près la vieille partition en sept sciences avec quelques nouveaux détails sans grand intérêt. J'y vois seulement la preuve d'une certaine préoccupation chez les contemporains de Bacon de la division et de la méthode des sciences.

On en peut dire autant d'un ouvrage antérieur et plus important, la *Théorie analytique*[1]. Ce serait une longue entreprise que de suivre dans tout son développement un ouvrage qui touche à toutes les parties de la philosophie. On y doit voir principalement une méthodologie; mais Digby ne se contente pas de tracer la route, il veut montrer où elle conduit, et il dit son avis sur toutes choses. Sa pensée fondamentale doit être indiquée : c'est celle d'une ressemblance, d'une correspondance, d'une certaine identité entre la nature et l'esprit, entre le monde et l'intelligence, entre les objets et les idées.

Quel est le but de la science en effet ou son dernier terme? Quelque chose d'indémontrable, un principe, en sorte que ce qui est dernier est en effet premier. La science finit où elle commence. Mais si la démonstration ne prouve pas les principes, elle les atteint. A l'unité de l'objet correspond l'unité de la sensation, qui est à la fois activité et réceptivité. De même, la spéculation qui suit la sensation est à la fois discours (mouvement discursif) et

[1] *Theoria analytica viam ad monarchiam scientiarum demonstrans*, etc. *Auct.* Everardo Digbeio, *Anglo*. Lond., 1579.

conclusion. C'est ainsi que par la démonstration, elle conduit à la science, ou que l'esprit atteint l'*ultimum* ou les principes ; principes immédiats qu'il ne faut pas confondre avec le principe premier ou absolu. De celui-ci nous savons au moins qu'il est parfait; c'est en avoir une certaine connaissance. En lui la nature reconnaît son unité. Dans les notions de l'esprit, elle se trouve réduite à sa pureté, c'est-à-dire à de pures idées. Car l'esprit ou l'âme ne contemple que les espèces ou idées, produits de l'acte intellectuel. Ainsi l'intelligence tend toujours vers la simplicité dernière. Elle commence par des notions préalables qui la conduisent aux principes; elle y arrive par l'induction, le raisonnement, etc., car un principe est une notion à laquelle, par la lumière naturelle, l'intelligence humaine ne saurait adhérer du premier coup.

Mais comment naissent ces notions? Ce sont des connaissances générales, des universaux, comme on dit. Or l'existence des universaux n'est qu'une continuation de l'existence de la nature, c'est à-dire que les choses naturelles considérées comme un ensemble ou comme *un continu*, donnent naissance aux idées générales. Comment peut-il y avoir communication entre les choses et la pensée? Des êtres de raison ne devraient avoir de fondement que dans la raison. Il faut pourtant expliquer cette sorte de transmission de la nature à l'esprit. L'âme est une et simple; c'est une table rase. Comment les objets peuvent-ils y faire naître une opération métaphysique, telle que la production des notions? Ces

opérations, ces changements qui coïncident, étant des faits, attestent un mouvement; il y a mouvement, dans le sens aristotélique du mot. Or un mouvement suppose une action ou vertu, naturelle dans l'objet, animée dans l'intelligence. Le principe actif qui réside dans cette dernière lui est inhérent, essentiel; ce n'est pas une vertu qui lui soit infuse, comme le dit Platon, ni qui emprunte des sens son existence, comme le veut Aristote. C'est la lumière intérieure qui se produit en acte, parce que l'âme est en rapport avec ce qui lui est supérieur, égal, inférieur. D'un côté, elle est en relation avec l'âme sensitive, qui, informée par le sens extérieur, informé lui-même par l'objet, en tire les fantômes ou images intérieures, objets à leur tour de l'âme intellective; mais d'un autre côté, celle-ci disposant de l'induction, principe du syllogisme, raisonne, spécule, et atteint par la voie anagogique[1] son objet métaphysique, cette notion dernière et première, cet *ultimum comprehensione*, ce *primum in causa*, acte premier, idée suprême.

Telles sont les vues générales de Digby. Il me semble qu'à travers ses hypothèses psychologiques, comme l'âme sensitive, comme aussi ces fantômes, traditions d'Aristote conservées du moyen âge, on doit entrevoir dans cette vertu active de l'âme quelque chose de l'*intellectus ipse* de Leibniz, et dans ce procédé de spéculation qui remonte à l'*ulti-*

[1] Ἀναγωγή, proprement *l'action de tirer en haut*, est une opération de l'esprit, celle par laquelle il s'élève du moins au plus général. C'est au fond le procédé que Platon appelle dialectique.

mum quelque chose de la dialectique et de l'Idée de Platon. Seulement Digby s'obstine à conserver la métaphore de la table rase, qui semble ne convenir qu'à une âme purement passive, et ne voulant pas que du sein de l'existence absolue, les idées s'inspirent d'elles-mêmes à l'âme, il est ramené à tout expliquer par sa vertu propre, par son activité native, de sorte que la sensation ne donne que les fantômes ou images nécessaires à la pensée; voilà toute la part du *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*. L'âme en elle-même vide de notions, voilà le sens de la table rase. Mais elle est active; par sa vertu propre, elle va aux fantômes, et des fantômes aux notions qui sont son ouvrage, *intellectus ipse*. Ce ne sont pas des idées extrinsèques, comme les idées de Platon; mais par compensation, Digby fait ensuite entrer tant d'éléments célestes, tant de principes supérieurs dans l'âme, qu'il aurait plutôt fini d'en faire le lieu des idées ou même l'idée des idées, au risque d'être tout à fait platonicien[1].

Or il ne consent à l'être que sous la forme alexandrine. Ainsi, après être revenu à concevoir le premier principe selon Aristote et à commenter ou traduire à sa manière le douzième livre de la *Métaphysique*, il va se jeter en même temps dans l'idée mystique de la vision directe de Dieu et dans les hypothèses des triades de Plotin, de la tétractys de Pythagore, et de la hiérarchie céleste du faux

[1] Liv. I, ch. I-XI.

Aréopagite. Le symbole, la métaphore, en un mot l'imagination figurative, envahit sa cosmologie, sa théologie, sa psychologie. Il va jusqu'à substituer des diagrammes emblématiques au langage de l'abstraction, et une citation du *Targum* de Jérusalem nous avertit qu'il ne s'interdit pas la philosophie cabalistique. Nous renonçons à le suivre, en regrettant quelques passages d'une heureuse subtilité, et deux derniers chapitres, l'un sur la logique de la méthode, l'autre sur la classification des sciences [1]. Digby n'est pas un esprit vulgaire. La confusion des idées, des styles et des systèmes l'a accablé, et son ouvrage n'est analytique, ainsi qu'il le prétend, que par la multiplicité des divisions. Mais on doit reconnaître qu'il se meut assez librement dans la sphère de l'abstraction; son latin aride et obscur est çà et là semé de sentences métaphysiques d'un certain éclat. Mais, pour lui tenir compte de quelques passages remarquables, il faudrait distinguer avec plus de certitude ce qu'il invente de ce qu'il emprunte. Dans l'appréciation du mérite de Digby se rencontre une difficulté que nous retrouvons souvent en étudiant les philosophes, surtout ceux d'un ordre secondaire. Il faudrait une érudition et une mémoire incomparables pour reconnaître les rares moments où ils sont originaux. De toutes les branches de la littérature, la philosophie est celle peut-être où la compilation a joué le plus grand rôle. Les livres qu'elle a produits ne sont souvent que des ouvrages d'enseignement, où l'on a uniquement

[1] Liv. III, ch. x-xiii.

prétendu mieux ordonner ou mieux dire les vérités qu'on avait apprises. Quand on a étudié et adopté un système, il est naturel de se l'approprier, et de l'exposer ensuite, du mieux qu'on peut, comme sa propre pensée, en oubliant tout ce qu'on doit à la pensée d'autrui. Everard Digby n'a pas même donné à des matériaux recueillis de toutes parts une ordonnance heureuse, ni marqué d'un cachet personnel des fragments de doctrine ramassés confusément. Cependant il avait de l'élévation, de la hardiesse, de la subtilité. La science n'a point de hauteurs qui l'aient effrayé, et quoique sa théologie n'ait rien qui puisse inquiéter l'Église, il s'est abstenu d'invoquer son autorité. Les livres et les écrivains sacrés semblent lui être étrangers, et il parle exclusivement en philosophe. Or il vaut mieux en général traiter ainsi la métaphysique. Cependant Everard Digby n'aura peut-être pas désormais un lecteur par siècle, et les intérêts de l'esprit humain n'en souffriront pas. Avec un peu de bonne volonté, on apercevrait dans ses ouvrages le germe d'une pensée indépendante. Il écrivait avant que Bacon eût écrit ; mais le vent de la Renaissance avait soufflé et porté jusqu'en Angleterre ces semences nouvelles qui devaient peu à peu s'y naturaliser et produire une riche moisson de savoir et d'idées. Nous rencontrerons bien peu d'esprits assez enfoncés dans l'ornière de la philosophie du moyen âge pour qu'ils n'essayent pas d'en sortir par quelque côté, et ces faibles et vagues efforts intéressent d'autant plus qu'ils sont demeurés sans récompense.

La poésie, avons-nous dit, devança la prose en Angleterre. Il n'est pas rare que l'imagination s'éveille chez les peuples avant la raison, quoique dans l'homme le même ordre ne soit pas toujours suivi ; mais la prose est faite pour être le langage de la raison. Cependant, la poésie ne s'est pas plus en Angleterre qu'ailleurs bornée à chanter les charmes et les tourments de l'amour, à décrire la nature et la féerie, à faire parler sur le théâtre toutes les passions et toutes les fantaisies. Comme les anciens, les Anglais se sont essayés à la poésie philosophique. On sait que l'art des vers n'était pas dédaigné des hommes à qui était ouvert l'accès de la cour et du gouvernement, et à côté de ceux qui chantaient des souvenirs historiques ou de gracieuses fictions, on trouve des courtisans et même des ministres qui se sont plu à rhythmer des traits de morale et des idées métaphysiques. Parmi ceux-ci on doit nommer sir John Davies.

Il était né en 1570. En sortant du collége de la Reine, à Oxford, il entra à Middle-Temple et composa, à vingt-deux ans, ses deux poëmes philosophiques ; mais il n'en suivit pas moins la profession de la loi et s'attacha d'abord à la fortune du comte d'Essex, ce qui lui valut, lors de sa chute, un emprisonnement passager. Mais son mérite lui ouvrit bientôt la carrière des emplois et le parlement d'Irlande. Il fut, dans ce pays, solliciteur et attorney général, juge, orateur de la chambre des communes (1613). Rentré en Angleterre, il continua ses fonctions de *sergent* du roi et fut élu membre du parle-

ment : on dit qu'il allait être premier juge d'une des trois cours suprêmes lorsqu'il mourut (1626). Il est estimé comme jurisconsulte, peu comme homme politique. Mais, quoique assez oublié, il est regardé par les critiques comme un des premiers poëtes de son temps. On le place immédiatement au-dessous de Spenser. Il ne doit pourtant pas cet honneur à ses poésies pastorales, à son hymne à Astrée, à ses acrostiches en l'honneur de la reine Elisabeth et à son *Orchestra* ou poëme sur la danse, mais à des compositions plus sévères, à deux élégies, comme il les appelait, l'une sur la connaissance humaine, l'autre sur l'âme et son immortalité. Il les avait composées en 1592 et publiées en 1599, sous le titre de *Nosce te ipsum* [1], avec une dédicace « à la très-gracieuse redoutée souveraine Elisabeth, l'heureux ange de cet heureux pays [2]. »

Comme Pope, il chante en vers la connaissance de soi-même, et c'est en s'étudiant pour y parvenir qu'il a appris que l'âme est une substance, une chose réelle, possédant en elle-même une force active qui ne tire pas sa puissance des sens ni du tempérament réglé des humeurs du corps, mais qui gouverne les sens comme des sujets, semblable à notre grande impératrice qui règne aujourd'hui. Elle est comme elle une *dame libre* [3]. Elle n'est pas

[1] *Nosce te ipsum. This oracle expounded in two elegies : 1° of Human Knowledge; 2° of the Soule of man and the immortalitie thereof.* Lond. 1599.

[2] O happie Angell to this happie land.

Il appelle aussi la Reine *fair soule, sweet spirit.*

[3] As our great wise Empresse that nows raignes
. . . . the soule which is a Ladie free.

seulement la perfection, la conséquence ou le reflet des sens qui n'ont point la faculté de raisonner : elle est un esprit créé de Dieu ; créé bon, mais atteint par le péché dans le sein de la femme, où il s'unit au corps comme la lumière à l'air qui n'est pas pur comme elle. A sa puissance végétative, à sa puissance d'animer le corps, l'âme joint une puissance sensitive ou une sensibilité qui, distribuée dans les cinq sens, se concentre en un pouvoir commun, le sens commun qui siége *dans le front*, et qui transmet à l'imagination les connaissances dont elle dispose. Avec le sens nous sont données l'intelligence (*wit*) et la volonté. Ces trois facultés ne forment qu'une âme, ombre de la sainte Trinité. Elles nous sont données pour connaître Dieu. L'objet de l'âme est la vie éternelle, et sa propre immortalité se prouve par son amour infini de la vérité, par le mouvement dont elle a le principe en soi, par le mépris de la mort dans les bons, par la crainte de la mort dans les méchants, enfin par le désir et la conception même de l'immortalité. Si l'âme était une chose mortelle, elle ne connaîtrait pas les choses immortelles. Davies termine en répondant aux objections ordinaires, et en distinguant pour l'âme trois vies distinctes, la vie intra-utérine, qui est purement végétative, puis la vie humaine, qui est la vie de la sensibilité ou la vie terrestre; enfin, au delà de la mort, la vie de la raison.

Ces poëmes ne sont pas poétiques, ou du moins ils n'offrent ni mouvement lyrique, ni éclat pittoresque; mais les vers ont le mérite que comporte

le sujet, ils n'ont rien de faible ni de traînant; à défaut des couleurs de l'imagination, on y trouve la justesse et l'élévation. C'est de la poésie platonicienne, moins poétique que Platon; mais le spiritualisme raisonné et scientifique n'a pas beaucoup ajouté aux idées de Davies sur la nature et la destinée de l'âme. Ses élégies nous prouvent une fois de plus combien on était alors au courant des questions métaphysiques et des solutions qu'elles peuvent recevoir. C'est une remarque que confirme le moindre examen des écrits oubliés de la philosophie du dix-septième siècle.

Le poëme de Davies est au fond une réfutation, tout au moins une rectification de la définition classique de l'âme suivant Aristote. Cette définition offrait bien une apparence de matérialisme qui n'avait pas effrayé l'Église, mais que ne pouvait souffrir le platonisme du seizième siècle. Nous voyons donc poindre ici une discussion sur la nature de l'âme qui se prolongera pendant plus de cent années encore. Nous pouvons citer dès à présent un opuscule qui suivit de près les poëmes de Davies[1], et dont l'auteur, William Hill, traite passagèrement de la nature de l'âme, pour étudier l'obscur problème du mode et du moment de sa naissance. Il soutient, lui, que l'âme par laquelle nous sentons et qui nous est commune avec les bêtes, est mortelle. A l'âme par laquelle nous comprenons, à celle-là seule appartient l'immortalité. Elle ne naît pas au moment

[1] *The Infancie of the soule or the soule of an infant.* Lond., 1605.

de la conception, mais elle est infusée au fœtus, lorsque le corps est façonné dans toutes ses parties, dans tous ses membres. Quoique l'auteur cite Paré et Fernel et s'efforce de parler en physiologiste, il ne donne ni preuve ni clarté à ses assertions et reste dans les hypothèses. Je le remarque, parce que même avec l'aide d'une science plus avancée, il arrive encore que le naturalisme est obligé de se contenter d'assertions gratuites et de supposer des faits inaccessibles à toute expérience, quand il s'attaque aux problèmes primitifs de l'organisation humaine, en sorte qu'il fait regretter, malgré toutes ses hardiesses, la métaphysique qui les résout par des méthodes purement abstraites. L'origine des formes traitée par quelque libre interprète d'Aristote, comme nous la verrons étudiée par William Pemble, donne plus à réfléchir et semble plus près de la vérité inconnue que le mélange d'hypothèses et de métaphores dont s'accommode plus d'un physiologiste. Mais il faut reconnaître que la question de l'origine de l'âme, qui à si juste titre a tant occupé saint Augustin, est loin d'être résolue soit par la spéculation, soit par l'expérience. Nos spiritualistes contemporains ont tort de la négliger ; peut-être est-ce qu'ils la trouvent impénétrable ; cependant tant qu'elle le sera, un nuage d'incertitude obscurcira les conclusions métaphysiques de la meilleure psychologie. La distinction entre l'âme sensitive et l'âme intelligente nous est venue de l'antiquité, et Aristote a soigneusement établi que l'intelligence seule était immortelle. Hill le répète ; mais toutes ces distinctions seraient prou-

vées qu'elles ne faciliteraient qu'en apparence la solution de la question de la naissance de l'âme; et l'on aurait toujours à démontrer comment ayant pu naître, elle ne peut mourir. Nous n'en savons encore guère plus sur ces mystères que le poëte d'Elisabeth, sir John Davies.

L'immortalité de l'âme appelle l'existence de Dieu, et nous ne changeons presque pas de sujet, en passant à un des premiers traités chrétiens de théologie naturelle que l'Angleterre ait produits. L'*Atheomastix*[1], est un de ces essais qu'elle renouvellera souvent et qu'avouent également la philosophie et la religion. L'auteur, Martin Fotherby, évêque de Salisbury[2], en s'aidant de saint Thomas *Contra gentes* et de Bradwardine, puis aussi de Raymond Sebon, d'Eugubinus, de Louis Vivès et même de Zanchius, montre assez qu'il ne craint pas de chercher appui hors du cercle étroit des autorités de l'École. Et c'est en s'excusant de faire plus de place à la philosophie qu'à la théologie, qu'il se propose de prouver aux infidèles par la raison naturelle et les autorités séculières, et de confirmer aux chrétiens par la Bible et les Pères, qu'il y a un Dieu, qu'il n'y en a qu'un, que ce Dieu est Jéhovah, et que la sainte Écriture est sa parole. De ces points divers, il n'a traité que le premier, et soutenu d'une armée de citations, il a établi l'existence de Dieu, mais

[1] *Atheomastix: clearing foure Truthes against atheists and infidels*, etc., *by the Rev. Father in God*, Martin Fotherby, *Bishop of Salisbury*. Lond., 1622.

[2] Né en 1559, mort en 1619.

seulement par des raisons *a posteriori*. Comme saint Thomas, il n'en admet pas d'autres. Il invoque la voix de la nature, le consentement universel, l'existence d'une prénotion naturelle en faveur de Dieu[1], confirmée par les arguments tirés de la science, par le sentiment d'une vérité infinie, par le besoin de remonter à une cause, par je ne sais quoi de divin qui se rencontre au fond de la philosophie, de l'astronomie, des mathématiques, de l'art même et de la poésie. Ces dernières vues pourraient bien prouver que tout n'est pas *a posteriori* dans l'idée de la Divinité. Elles ne sont pas du reste sans une vague grandeur, et quoique l'argumentation nous paraisse un peu lâche et l'exposition diffuse, l'ouvrage se lit avec quelque intérêt, précisément à cause d'un de ses défauts, le luxe des citations. Elles ne sont pas toutes probantes, mais elles sont variées et curieuses. C'est une moisson où l'on trouverait à glaner.

Il n'y a certes rien de bien nouveau dans cette théodicée élémentaire. Mais il faut songer à l'époque où elle a été composée, à ce premier exemple donné dans un pays où il sera si souvent imité. On ne peut voir, sans en être sérieusement frappé, que ceux qui se disent le plus décidés à chercher uniquement Dieu par une pure induction tirée des phénomènes de la nature, soient cependant obligés de reconnaître quelque chose de divin au fond ou au sommet de toutes les sciences et dans les principes mêmes de la connaissance humaine. Il y a là comme

[1] « This natural prenotion there is a God. » Part. I, liv. I, chap. II, p. 55.

une intuition directe de la Divinité, quoiqu'elle n'apparaisse que dans un nuage.

Ce que Fotherby a écrit ne comprend que deux livres formant la première partie de l'ouvrage qu'il projetait, et ne traite qu'un point des quatre qu'il devait traiter. En promettant de n'être pas scolastique, il n'a pas évité d'être pédantesque. Les écrivains d'un ordre secondaire qui, touchés de l'esprit du quinzième siècle, ont cru sortir au suivant des liens du moyen âge et s'affranchir du joug des autorités de l'École, sont d'ordinaire tombés dans une manie d'érudition et de citation qui semblait indiquer seulement un changement de maîtres et non une véritable indépendance. C'est le cas de Martin Fotherby, et nous aurons plus d'une fois à répéter cette critique. Mais elle porte sur une mode trop générale pour qu'on y doive sévèrement insister. L'ouvrage, d'ailleurs interrompu par la mort de l'auteur, se recommandait à nous comme le premier, un des premiers du moins, de cette longue série de traités de théodicée, d'abord naturelle, puis révélée, qui se sont succédé et se succèdent encore dans l'histoire de la littérature anglaise. Observons seulement que bien que nous devions rencontrer souvent ces mêmes idées de philosophie religieuse dans le cours du dix-septième siècle, nous ne trouverons pas, à partir de l'essai de Fotherby, de traité spécial un peu connu où se lisent au titre les mots de religion naturelle, avant l'ouvrage de John Wilkins, évêque de Chester[1].

[1] *Of the Principles and Duties of natural Religion, two books.* 1675.

CHAPITRE II

HOOKER. — RALEIGH.

Parmi les prédécesseurs de Bacon, sir Philip Sidney[1], sir Walter Raleigh et Hooker passent pour les premiers maîtres de la prose anglaise. Avant eux, on ne cite que des efforts et des préludes. Sidney commence, et il joint le mérite littéraire à tous ces autres dons qui ont séduit jusqu'à la postérité. Raleigh est déjà regardé comme un classique, et Hooker comme un écrivain excellent, on dit même un grand écrivain. Sa diction grave, ample, noble, est encore admirée. La première partie de son unique et important ouvrage parut, lorsque Bacon n'avait encore rien publié (1594). Par son sujet comme par sa valeur, cet ouvrage doit nous arrêter.

Richard Hooker, né en 1553, fut, au collége de *Corpus Christi*, l'élève du docteur Cole, persécuté par les catholiques, et du docteur Rainolds, chef du parti des puritains modérés et que l'université d'Oxford ne laissa pas toujours en repos[2]. Il entra dans

[1] Sidney, 1554-1586, poëte, romancier, critique.

[2] John Rainolds (1549-1607) du collége de Merton, Oxford, fut

l'Église un peu avant le temps où la lutte s'ouvrit entre Whitgift et Cartwright. Cette lutte soutenue avec âcreté par Whitgift, avec talent par Cartwright, était la première discussion en règle entre la réforme épiscopale et la réforme presbytérienne. Elle agita les esprits (1572-1574). Cartwright y perdit son poste à l'université, malgré la protection du comte de Leicester, et Whitgift y gagna un évêché, ce qui le conduisit, en 1583, au siége de Cantorbery. Deux ans après, il fit nommer Hooker *master* de l'école du Temple à Londres de préférence à Walter Travers, déjà professeur (*lecturer*) au même établissement et soutenu par lord Burleigh. Hooker trouva donc sur son chemin un compétiteur mécontent, et dès ses premières leçons, fort analogues à des sermons, il fut attaqué. Travers l'accusa de tendance au romanisme et dénonça au lord trésorier quinze propositions extraites de son enseignement. En même temps, il le réfutait en chaire. On disait qu'au Temple on était le matin à Cantorbery avec Hooker, et dans l'après-midi à Genève avec Travers. Le primat, seul juge de la doctrine, ne pouvait manquer d'être pour Cantorbery, et Travers fut suspendu malgré la faveur de lord Burleigh. Il était le plus calviniste des deux, et reprochait à son rival d'avoir dit que ce que nous croyons en vertu de la parole de Dieu est moins certain que ce que nous percevons

président de celui de *Corpus Christi* (1598). On dit que, d'abord papiste, il disputait avec son frère protestant et qu'ils se convertirent mutuellement. A la conférence de Hampton-Court, il fut du côté des puritains (1603).

par les sens. Peut-être, en effet, le protestantisme de Hooker n'était-il pas aussi littéral, aussi *scriptural* que celui de Walter Travers. Le premier répondit en imprimant ses discours. Son orthodoxie épiscopale n'est plus mise en question. Il avait en égale aversion, dit en vers un de ses panégyristes, *la courtisane fardée et la matrone nue*, *Rome et le contraire de Rome*[1]. Cependant il portait dans l'orthodoxie une certaine largeur d'esprit, même une nuance de rationalisme ; car dans sa défense il se croit obligé de se laver du reproche d'avoir, non-seulement énervé dans le sens des théologiens de Rome la doctrine protestante de la justification[2], mais invoqué la raison. La raison qu'il invoque, dit-il, ce n'est pas la sienne, mais celle qui sous aucun prétexte ne peut être récusée, la raison vraie, la raison divine, celle dont saint Paul démontre les conclusions, celle par laquelle les choses de Dieu peuvent être connues[3], cette raison théologique, enfin qui, prenant ses principes dans l'Écriture, en déduit de légitimes conséquences[4].

Ces paroles semblent annoncer déjà dans Hooker un esprit philosophique, et tel est en effet le ca-

[1] The painted whore and naked matron
Disliked, both Rome and her quite contrary.
(*The Works of M. A. Hooker.*, éd. de 1662.)

[2] On lui reprochait d'avoir renouvelé les erreurs de Coranus, Espagnol de la congrégation italienne, lecteur de théologie au Temple en 1571, reçu avec peine étudiant à Christ-Church, soupçonné de pélagianisme. Il avait publié des lectures sur l'Épître aux Romains en 1574 et mourut en 1592.

[3] Rom. I, 19, 20.

[4] Hooker, *Works*, tom. III, part. II, p. 682-709.

ractère de son grand ouvrage *des Lois de la politique ecclésiastique*[1]. Il en publia les quatre premiers livres en 1594, le cinquième trois ans après. Les trois derniers, qui ont l'air de n'avoir point été finis, ne parurent qu'après sa mort, arrivée en 1600[2].

La constitution de l'Église, étant l'objet apparent de l'ouvrage, semble d'abord un sujet de circonstance étranger à nos études. Mais Hooker, versé dans la connaissance des philosophes grecs et pénétré de leur esprit, est remonté à l'idée générale de loi, et ses quatre premiers livres sont en très-grande partie consacrés aux questions traitées dans le premier chapitre de *l'Esprit des lois* qu'ils rappellent quelquefois pour le fond, mais non assurément pour la précision et la brièveté.

Il y a, dit-il, une loi de Dieu pour Dieu. C'est sa règle que seul il connaît et que nous apercevons à peine ; c'est cet ordre qu'avant tous les siècles il a établi avec lui-même pour lui-même, et suivant lequel tout doit être fait[3].

Mais on entend ordinairement par loi éternelle cette loi seconde, loi de nature ou de raison qui oblige toute créature intelligente. Elle est divine

[1] *Of the Laws of ecclesiastical polity.*

[2] Voy. l'édition donnée par le Rev. John Keble : *the Works of the learned and judicious Divine M. R. Hooker*, etc., by Isaac Walton, 3 vol., Oxford, 1836. Keble croit que les trois derniers livres avaient été préparés pour l'impression, mais qu'ils se sont perdus. Ce qui est certain, c'est que ceux qu'on a insérés dans ses œuvres sont des esquisses inachevées, tenant lieu de ceux que l'on n'a pas retrouvés. Mais à l'exception du sixième qui paraît douteux, ils sont bien de Hooker, et tous, même le sixième, reproduisent bien sa pensée.

[3] « La Divinité a ses lois. » *Esp. des Lois*, l. I, ch. I.

sans doute, car qui serait le guide de la nature si ce n'est le Dieu de la nature? Mais c'est le témoignage universel et perpétuel de l'humanité qui la révèle. Il est la sentence de Dieu même. L'auteur de la nature nous parle par la voix de la nature. Par elle, nous recevons de lui tout ce qu'il veut que nous apprenions ainsi des devoirs sans nombre qui nous commandent, quoique nous n'en ayons d'autre garantie que notre propre approbation. Saint Paul l'a proclamée, cette lumière naturelle, par laquelle nous discernons le bien et le mal, et nous connaissons celles de ses lois que Dieu n'a pas voulu nous révéler par des moyens extraordinaires, lois qui nous semblent notre ouvrage, quand nous n'avons fait que les retrouver.

Donnée à des agents volontaires, cette règle tire son autorité de son évidence. La raison reconnaît immédiatement ce qui est bien. S'il n'y avait rien d'évident en soi, aucune connaissance ne serait possible. En tout genre de connaissance, il y a des vérités fondamentales qui, dès qu'elles sont proposées, sont acceptées sans possibilité d'erreur, claires et manifestes sans preuves. De là ces paroles vraiment belles et souvent citées : « De la loi, il faut au moins reconnaître que son siége est dans le sein de Dieu, que sa voix est l'harmonie du monde, que toute chose au ciel et sur la terre lui rend hommage, les plus petites en éprouvant sa protection et les plus grandes en étant soumises à son pouvoir, et les anges, et les hommes, et les créatures de toute condition, si différentes qu'elles soient d'espèce et de

nature, mais toutes d'un commun consentement, en l'admirant comme la mère du salut, de la paix et de la joie [1]. »

La différence entre les anges et les hommes, c'est que les uns ont immédiatement la plénitude du plus haut degré de connaissance auquel ils soient appelés, tandis que les autres commencent par sembler dépourvus entièrement d'intelligence et de savoir. Mais de ce néant ils s'élèvent par degrés au même point que les anges. L'âme de l'homme est au début comme un livre où rien n'est imprimé, mais où toute chose peut l'être. C'est à nous de chercher par quels degrés on atteint la connaissance parfaite. Au-dessus des agents naturels qui opèrent sans intelligence, il faut distinguer, des êtres qui ne dépassent pas les connaissances sensibles, ceux qui joignent à cette faculté, qu'ils partagent avec les bêtes, le don de monter plus haut. L'âme humaine ne l'acquiert pas avant une certaine maturité. L'esprit, borné longtemps aux objets les plus simples, n'arrive que peu à peu à comprendre, des choses supérieures, ces notions logiques nécessaires à l'usage de la raison. « Puis, s'il y ajoute la science et l'art, *deux auxiliaires, je le confesse, que cet âge qui passe pour instruit n'estime ni ne connaît beaucoup*, il y aura presque autant de différence pour la maturité de jugement entre les hommes ainsi formés et ce que les hommes sont aujourd'hui qu'entre ceux-ci

[1] *Eccles. polit.*, l. I, ch, I-VI. Je n'ai pu parvenir à mieux rendre cette longue période qui est citée partout comme un des beaux exemples de la prose anglaise.

et les innocents (idiots ?). Si l'on trouve ce discours hyperbolique, qu'on veuille bien considérer une seule chose : aucun art n'est, dès l'abord, découvert dans toute la perfection que l'industrie, le travail peut lui donner plus tard. Cependant, le premier homme qui, pour quelque fin que ce soit, a connu la voie dont nous parlons et l'a suivie, a tout seul plus fait pour s'approcher de la connaissance naturelle dans toutes ses parties que depuis lui n'en a fait dans une partie quelconque le monde entier[1]. »

On remarquera cette idée de la perfectibilité au moins scientifique de l'humanité et de la puissance de son travail intellectuel, unie au sentiment de l'imperfection de ses méthodes actuelles, de l'insuffisance de ses efforts et de la lenteur de ses progrès. Cette idée planait alors sur tous les esprits, avant de s'abattre sur le génie de Bacon. Hooker, en s'attaquant quelques lignes plus bas à Ramus et *à la pauvreté de cet autre art nouvellement inventé*, montre assez qu'il appelait de tous ses vœux l'apparition d'un réformateur de la philosophie des sciences. *Exoriare aliquis.*

Poursuivant son sujet, il a soin de remarquer que ce ne sont pas les choses sensibles seulement que la raison peut atteindre. La bonté, par exemple, n'est vue que par l'œil de l'intelligence à la lumière de la raison. Hooker, ayant ainsi reconnu notre entendement capable de nous imposer les grands commandements auxquels nous devons obéir, ne se

[1] L. I, ch. VI.

croit pas obligé de montrer par quels degrés nous nous élevons à la conception purement naturelle de nos devoirs envers Dieu et par conséquent des attributs divins dont ils sont la conséquence. Il s'en rapporte à Platon, à Aristote, aussi bien qu'à l'Écriture. Les lois de la raison ont des signes reconnaissables que la raison démêle par les moyens d'investigation qui lui sont propres, sans le secours d'une révélation surnaturelle. Aussi la connaissance en a-t-elle toujours été générale dans le monde, non que tout homme la possède tout entière, mais en ce sens qu'aucun homme ne les peut rejeter comme contraires à la raison et à la justice. Tous les péchés sont opposés à la loi naturelle, l'idolâtrie elle-même : qui peut dire qu'il soit raisonnable à l'homme d'adorer l'ouvrage de ses mains ?

Mais toute loi exige et suppose un gouvernement, un pouvoir qui la fait respecter. La nature ne nous en désigne aucun. Nous sommes libres de choisir. Avant de déterminer les règles de ce choix, il importe de remarquer que si nous cherchons le bien, la perfection en toutes choses, même dans le bonheur, nos œuvres sont le seul moyen d'y parvenir ; mais sévèrement examinées, nos œuvres ne sont pas pures. Toute chair est coupable. De là le secours, le supplément nécessaire de la révélation. Hooker insiste peu sur cette idée, qu'il présente comme une chose toute simple. Ce penseur, soupçonné de pélagianisme, ne trouve cependant pas à la religion d'autre raison d'être que le péché.

Il y a donc des devoirs *supernaturels*, et l'Écriture

nous apprend les choses nécessaires au salut dont la lumière naturelle ne nous donnerait pas la connaissance. Il suit qu'il y a des lois surnaturelles et toutes sont positives. Les lois naturelles obligent toujours ; les lois positives n'obligent qu'après avoir été expressément prescrites. Les lois surnaturelles dépendent donc de la révélation, et elles concernent l'homme en tant que surnaturel ou comme membre d'une société surnaturelle que nous appelons l'Église.

Il ne faudrait pourtant pas croire que la révélation dispense de recourir à toute autre lumière et mette la raison en interdit. Si c'était devenu, comme on le veut, un péché que de raisonner, la lumière de la nature aurait été éteinte par celle de l'Évangile. Les chrétiens seraient comme ceux dont Aristote dit qu'ils sont nés pour être esclaves, parce qu'ils n'ont pas ce qu'il faut pour se conduire eux-mêmes. Mais cette doctrine que les puritains ont soutenue est démentie par les prophètes et les apôtres eux-mêmes, qui ne se sont pas appuyés uniquement sur l'Écriture. Il s'ensuit que même dans les matières de foi et de religion, l'autorité humaine trouve sa place. Ici l'auteur arrive à l'objet même de son livre, qui est au fond la défense de l'épiscopat ou, en thèse générale, d'un établissement religieux. Il soutenait ici la thèse de l'évêque Jewel contre Harding et de l'archevêque Whitgift contre Cartwright, mais il prend son principal appui sur la raison humaine, qu'il s'indigne d'entendre déprécier. On la dirait maudite, à en croire ses nouveaux

ennemis. Il y a pourtant une vraie philosophie, c'est-à-dire une saine connaissance obtenue par le mouvement naturel de la raison. La foi la plus pure s'est montrée chez de grands philosophes ; la grâce suppose la raison, et l'Écriture ne prend pas son autorité en elle-même, mais dans la raison et la tradition réunies [1].

Toute cette discussion, qui remplit en grande partie les quatre premiers livres, a au fond pour but d'établir que la raison doit être consultée dans la constitution de l'Église comme de toute autre société. Dans une dédicace à Whitgift qui ouvre le cinquième livre, Hooker ne cache pas qu'il écrit en vue des controverses de son temps et de leurs dangers pour l'Église. Beaucoup d'esprits éclairés, et il était du nombre, prenaient parti pour l'autorité spirituelle contre l'ardent rigorisme des dissidents. Il ne parle qu'avec compassion de ces pauvres créatures séduites qui, sous le prétexte ou l'illusion d'une révélation particulière, avaient rêvé une révolution ; car dès lors l'esprit parlait à certains exaltés, et leur commandait de détrôner la reine et de mettre à mort quelques-uns des lords de la chambre étoilée [2]. Hooker naturellement prend la défense de l'éta-

[1] *Eccles. polit.*, l. II et III.

[2] Le public s'était ému d'écrits répandus par Wiggington, auteur d'un Catéchisme publié en 1589. William Hacket avait peu après entraîné Edmond Coppinger et Henri Arthington à croire que, *moved by the spirit,* ils devaient renverser le gouvernement pour établir la réforme presbytérienne. Hacket fut mis à la torture et exécuté. Coppinger se laissa mourir de faim ; Arthington avoua tout ; on le laissa vivre. Strype, *Annal.*, t. IV, 48. Cosin, *Conspir. for pret. Reformat.* Lond. 1592.

blissement ecclésiastique et politique. Mais nous ne pouvons taire que son zèle pour les institutions religieuses en général finit par le conduire à célébrer leurs bienfaits, indépendamment de la vérité de la croyance qu'elles aident à maintenir. Des religions différentes peuvent rendre le même service à des sociétés différentes, et il ne faut pas s'étonner s'il est conduit à rattacher le gouvernement de l'Église au gouvernement civil. Il est vrai qu'il entend que celui-ci se fonde sur le consentement du peuple. Il va presque aussi loin que Locke dans ses idées sur l'origine du gouvernement, et l'on peut dire que sa doctrine sur la constitution ecclésiastique est un mélange tempéré de libéralisme et d'érastianisme. Cette doctrine mixte a tenu tant de place dans la législation britannique, elle en tient tant encore dans les opinions du peuple anglais, qu'on ne peut s'étonner qu'elle n'ait pas nui au succès de l'ouvrage de Hooker ni à la durée de sa réputation. Il est encore regardé comme une autorité, s'il n'est plus, comme de son temps, appelé *le seul Atlas de l'Église ébranlée* [1]. On l'admire toujours pour la beauté et la sagesse des vues générales, pour la dignité solennelle et parfois magnifique du style. Le premier livre est encore cité aujourd'hui comme un des chefs-d'œuvre de l'éloquence anglaise [2]. Peut-être cependant Hooker n'est-il pas lu autant qu'il est loué, et le genre de mérite de l'écrivain, la ma-

[1] « Ecclesiæ labantis Atlas unicus. » (*The Works of M. R. Hooker*, éd. de 1662.)

[2] Hallam, *Hist litt.*, t. II, ch. IV et VII.

jesté dans l'abondance, peut bien ne pas contribuer à rendre cette lecture attrayante. Quant à la philosophie morale de Hooker, en la reconnaissant pour saine et élevée, nous devons ajouter qu'elle n'a rien d'entièrement neuf, si ce n'est d'avoir été pour la première fois présentée clairement et méthodiquement en Angleterre. Les scolastiques et notamment Suarez ont pensé, sur plus d'un point, comme Hooker, et eux-mêmes non plus ne peuvent passer pour vraiment originaux. Mais ce qu'ils n'avaient point, ce qui manquait à la sécheresse, à la ténuité subtile de leurs interminables divisions, c'est le mérite d'une exposition large et franche qui est devenue le procédé nécessaire de l'esprit moderne. Hooker semble avoir retrouvé la manière de l'antiquité. Le malheur est qu'il ait publié son ouvrage la veille du jour où le premier écrit de Bacon allait paraître.

Un talent moins sévère, et qui plairait davantage aux lecteurs de notre temps, recommande les ouvrages d'un écrivain tout autrement célèbre, et qui a couru tant de carrières diverses qu'on sait à peine qu'il a fait quelques pas dans celle de la philosophie.

Il faut résister à l'attrait de retracer la vie de sir Walter Raleigh[1]. Cette vie dramatique et romanesque, troublée par l'ambition, par l'amour, par la passion des découvertes, de la fortune et de la

[1] Je suis l'orthographe actuelle du nom. Lui-même écrivait Ralegh, Bacon, Rawleigh, ce qui est plus conforme à la prononciation. Il naquit d'une famille noble en 1552, et mourut en 1618.

renommée, est celle d'un courtisan, d'un conspirateur, d'un soldat, d'un aventurier, d'un navigateur, d'un curieux, d'un lettré, d'un poëte. Ses malheurs, et l'atroce iniquité de sa mort couvrent et rachètent amplement des torts qu'on ne peut méconnaître, et qui certes n'avaient pas besoin d'une si cruelle expiation. Au milieu des courses, des entreprises, des guerres, des intrigues qui agitèrent sa vie et des rigueurs qui la désolèrent, on aime à voir persister ce goût pour les sciences et les lettres, qui a illustré si heureusement quelques-uns des hommes de cour ou d'Etat de l'Angleterre, tel que Sidney, Herbert, Falkland et d'autres seigneurs moins renommés. Cette distinction intellectuelle n'est pas un des moindres mérites de cette aristocratie vraiment privilégiée, qui n'est pas tombée dans l'absurdité de croire seul digne d'elle le métier des armes.

Nous laisserons donc sir Walter faire figure à Windsor et à Westminster, dans les jardins d'Elisabeth et dans la chambre des communes, entreprendre cinq voyages de recherche ou de colonisation dans le nouveau monde et y découvrir une fois la Virginie, combattre sur terre et sur mer, trouver le temps de fonder une académie[1], prendre parti pour lady Arabella Stuart contre Jacques Ier, encourir un procès politique et une condamnation capitale, languir treize ans à la tour de Londres, en sortir pour commander une escadre, y rentrer pour subir tardivement son arrêt, en livrant sa tête au bourreau

[1] Le club littéraire de la taverne de la Sirène, où se réunissaient Shakspeare, Selden, Ben-Jonson, Beaumont, Fletcher, Cotton, etc.

après un sursis de quinze années. Quoique le chancelier Bacon ait écrit l'apologie de cette trahison judiciaire, il y a peu d'actes aussi odieux dans la vie des mauvais rois ; mais ne nous occupons que des écrits et des opinions de Raleigh[1].

Ses vers ne sont guère que des vers d'amour, des lieux communs de flamme poétique assez pâles ; mais ils ne sont pas tout à fait dénués de délicatesse et même de sensibilité. Sa prose vaut mieux ; il écrit d'un style vif et naturel qui a très-peu vieilli. Son *Histoire universelle*, composée dans sa prison, ne va que jusqu'à la seconde guerre de Macédoine, et n'est pas sans digressions ni longueurs. Il n'y faut pas chercher la critique et le savoir qu'on exigerait aujourd'hui ; mais quelques parties sont bien traitées, la narration est claire et animée, et l'on fait cas des réflexions que l'expérience de la politique et de la guerre suggère de temps à autre à l'auteur.

Mais quoique dans cet ouvrage il s'arrête un peu complaisamment sur certaines questions historiques et géographiques soulevées par le livre de la Genèse, il est impossible d'y avérer les opinions de l'écrivain sur la religion et la philosophie générale. Ce point est important, parce que Raleigh a été plusieurs fois dénoncé comme le premier en date des libres penseurs, au moins dans les classes élevées de la société. Suivant Cayley, un de ses biographes, ce fut vers le temps où il naquit que des *gentlemen* de France et d'Italie, pour cacher leur

[1] *The Works of sir W. Ralegh*. 8 vol. in-8°. Oxford, 1829.

opposition au christianisme sous un plus honorable nom que celui d'athées, prirent le titre de déistes. Bien qu'ils fussent rares alors en Angleterre, Raleigh n'évita pas d'être rangé parmi eux. Osborne voit en lui, « le premier qui se soit aventuré à tourner de ce côté, à largement sortir du sentier battu, prétendant se mettre à la poursuite d'une plus solide vérité. » On représenta à la reine que c'était attenter à l'honneur de son père, dont la foi, quelle qu'elle fût, reposait sur la théologie des écoles; on espéra refroidir ainsi les sentiments restés ambigus jusqu'aujourd'hui qu'elle portait à un de ses chevaliers, et, dit Cayley, on n'hésita pas à qualifier d'athée un défenseur connu de Dieu et de sa providence[1].

Que peut-on pour éclaircir cette question conclure de ses discours au parlement? La plupart se réduisent à un *delenda Carthago* prononcé contre l'Espagne. En 1593, un bill avait été proposé pour retenir les sujets de la reine dans l'obéissance. On le disait uniquement dirigé contre les brownistes et d'autres novateurs. On sait que Robert Brown, petit-fils de Francis que Henri VIII avait par charte spéciale autorisé, lui et ses héritiers, à rester couverts devant lui, avait douze ans auparavant publié un écrit qui le fit mettre en prison à la requête des évêques. Il continua de prêcher contre eux, et aidé par un maître d'école nommé Harrison, il soutint l'indépendance absolue des associations religieuses. Après

[1] *The life of W. Ralegh, by Arthur Cayley*, Lond., 1806, t. II, p. 199. Cf. l'essai de Macvey Napier sur sir W. Raleigh. Cambridge 1853.

avoir été emprisonné vingt-deux fois, il mourut en 1630 dans la geôle de Northampton; mais malgré la réputation fort compromise du fondateur, la secte avait grossi dans l'intervalle. Raleigh, dans la discussion du bill proposé pour la réprimer, estima le nombre des brownistes à vingt mille. Il dit qu'ils méritaient d'être déracinés du sol de la république; mais que la loi était conçue en des termes vagues qui la rendaient dangereuse. Une loi contre un fait est juste; mais il est dur de prononcer la mort et le bannissement pour des intentions dont un jury sera juge. Des hommes jugeront de ce que pense un autre homme ! Ce sont là des idées justes et tolérantes, mais elles ne nous apprennent rien sur les croyances de Raleigh, à moins qu'on ne prétende qu'au seizième siècle il était impossible d'être équitable envers l'hérésie sans être incrédule.

Peu auparavant, le roi d'Espagne ayant fondé à Valladolid un séminaire pour une propagande qu'on disait spécialement destinée à convertir l'Angleterre, la reine dans une proclamation dénonçait les complots du papisme extérieur. Le jésuite Parsons, qui prenait le titre d'ami de la patrie, *Andreas Philopatrix*[1], lança en réponse un pamphlet latin où il s'écriait : « Quelle misérable chose que la reine ! » et

[1] *Elisabethæ Reg. Ang. edict. promulg.* Lond., 29 novembre, A. 1591. *Andreæ Philopatri (sic) ad id. Edict. responsio.* 1591. — Robert Parsons ou Persons, né en 1546, mort en 1610. Élevé à Oxford, il alla se convertir à Londres, à Louvain et à Rome. Envoyé en Angleterre comme missionnaire, puis comme préfet apostolique, il fut accusé de divers complots, mais il se déroba aux poursuites.

mettant Raleigh au nombre de ses conseillers, il l'appelait promoteur et docteur d'une école d'athéisme, travaillant à convertir à ses principes les jeunes gentilshommes. Mais on peut ne voir dans ces paroles que l'allégation d'un sectaire et d'un ennemi.

Cependant il paraît que la commune renommée ne démentait pas l'accusation. Raleigh était, depuis sa jeunesse, étroitement lié avec Harriot[1]. Or Thomas Harriot, célèbre pour avoir, après Viète et Cardan, fait faire à l'algèbre des pas qui la rapprochaient de Descartes, était apparemment atteint des soupçons qui, au moyen âge, poursuivaient les mathématiques et les confondaient quelquefois avec la sorcellerie. Du moins l'accusait-on d'avoir attaqué le récit biblique de la création et repris le vieil axiome : « Rien ne se fait de rien. » On disait qu'il avait inculqué ces idées à sir Walter Raleigh, auquel il enseignait à dix-neuf ans les mathématiques. Il s'attacha à lui et reçut de lui une mission en Virginie (1585). Uni des mêmes liens au comte de Northumberland, qui fut poursuivi pour complot avec Raleigh, il ne les abandonna pas dans leurs disgrâces. Il les visitait à la Tour, aidait Raleigh dans ses travaux. Lui et deux autres amis furent appelés les trois mages de lord Northumberland, qui protégeait aussi un certain Hill, soupçonné de penser comme Épicure et

[1] Né en 1560, mort en 1621, Harriot avait été élevé dans Oxford, à St. Mary Hall. Il était pensionné par Raleigh et lord Northumberland, chez lequel il mourut. Son *Artis analyticæ praxis* ne fut publié que dix ans après sa mort.

Démocrite[1]. Cependant la réputation de déisme ou d'incrédulité faite à Harriot a été contestée ; du moins n'est-elle pas authentiquement justifiée[2]. Mais il faut que la notoriété fût contre lui. Lorsqu'en 1603, prévenu de conspiration contre Jacques Ier, de complicité avec lord Cobham dont il avait tout au plus reçu la confidence, Raleigh comparut devant les onze commissaires et les douze jurés d'une commission d'*oyer et terminer*, il lui fallut entendre les paroles outrageantes de l'accusateur Édouard Coke et du juge Popham. On était loin alors de cette calme impartialité admirée de nos jours dans la magistrature anglaise. Bacon, qui assistait l'attorney général, comme conseil du roi, eut du moins l'adresse de se taire. Mais Popham, après avoir prononcé l'arrêt de mort, osa dire au condamné : « Vous avez de grands talents, mais deux vices ont en vous pris racine. L'un est une ardente ambition, l'autre une basse cupidité. Le monde vous a accusé des opinions les plus dignes d'un païen et d'un blasphémateur, opinions que je n'ai pas envie de répéter, parce que des oreilles chrétiennes ne sauraient les souffrir, ni

[1] Nicolas Hill, auteur de *Philosophia epicurea, democritana, theophrastica proposita simpliciter, non edocta*. Paris, 1601.

[2] Wood, l'historien de l'université d'Oxford, a formellement attribué à Harriot une théologie philosophique contraire à l'Ancien Testament ; mais si elle a existé, elle est inconnue. Les biographes de Harriot ont répondu que, pendant son séjour en Virginie, il prêchait la Bible aux habitants, que s'il n'avait pas été chrétien, Corbet, évêque de Norwich, ne l'aurait pas autant loué dans son poëme sur la comète de 1618, et qu'enfin on n'aurait pas écrit sur son tombeau dans l'église de Saint-Christophe : « Mathematicus, philosophicus, theologicus, veritatis indagator studiosissimus, Dei triniunius cultor piissimus. »

un État chrétien en tolérer les auteurs et les partisans. Vous ferez bien, avant de quitter ce monde, de donner satisfaction sur ce point et de ne pas mourir chargé du poids de cette imputation. Ne vous laissez pas persuader par Harriot ou tout autre docteur qu'il n'y a pas d'éternité au ciel, de peur de trouver en enfer une éternité de tourments[1]. »

Cependant Raleigh dans sa défense avait parlé en chrétien. Sa femme, Elisa Throckmorton, lui était chère. Il avait été une première fois mis à la Tour pour s'être fait aimer d'elle, et il l'avait épousée par amour. Condamné à mort, il lui écrivit une lettre admirablement touchante.

« Aimez Dieu et commencez de bonne heure à vous reposer en lui, et vous trouverez là des biens vrais et durables et une force infinie. Pour le reste, quand vous aurez travaillé et tourmenté vos pensées pour toutes sortes de vues mondaines, vous finirez toujours par l'accablement et la douleur. Enseignez à votre fils à aimer et à craindre Dieu, pendant qu'il est tout jeune encore, afin que la crainte de Dieu grandisse avec lui, et ainsi Dieu sera un époux pour vous et un père pour lui, un époux et un père qui ne pourront vous être ravis... Que cet éternel, infini et tout-puissant Dieu qui est la bonté même, la vraie vie et la vraie lumière, vous garde, vous et les vôtres ; qu'il ait pitié de moi et m'apprenne à pardonner à mes persécuteurs et accusateurs ; et qu'il nous conduise et nous réunisse dans son royaume

[1] Napier, p. 185. Les paroles sont un peu différentes dans Cayley, l. 1, ch. VI, et dans *State trials*.

de gloire. Ma chère femme, adieu. Bénis notre pauvre enfant, prie pour moi et que mon bon Dieu vous garde tous deux dans ses bras [1].»

Sa peine parut commuée en emprisonnement. Pendant une longue captivité, il continua de s'entretenir avec Harriot, de cultiver les sciences naturelles, dans les intervalles de ses travaux littéraires. Son *Histoire universelle*, composée en prison, n'offre rien d'hétérodoxe. Ses œuvres contiennent deux essais qui pourraient exciter plus de défiance. L'un, intitulé *le Sceptique*, n'est qu'un résumé sans conclusion de toute l'argumentation du pyrrhonisme [2]. L'autre est un traité de l'âme où il reprend la théorie alors classique des trois âmes; deux sans raison, la végétative et la sensitive, et l'âme raisonnable. Tout ce qu'il dit de la nature de l'âme est appuyé de preuves tirées de l'Écriture et d'autorités chrétiennes. Il en cite plus encore pour démontrer son immortalité, et il termine ainsi: « Le dernier point de tout: la religion et la crainte de Dieu, qui sont dans l'homme, montrent que l'âme est immortelle. Car nous rendons un culte à Dieu, parce que nos âmes sont faites à son image, et parce que nous sa-

[1] Ces lignes sont extraites d'une lettre d'adieu attribuée à Raleigh par son biographe Cayley (t. II, ch. VII). Depuis, une autre a été publiée d'après un manuscrit de la bibliothèque du collége d'*All Souls*, et le dernier biographe de Raleigh, Edwards, l'a insérée dans le recueil de ses lettres (t. II, p. 383), en omettant la première sans expliquer cette omission. La seconde, écrite avec trouble et destinée en partie à excuser une tentative de suicide, est plus passionnée et plus éloquente; mais elle est loin d'être irréligieuse, et l'on y lit ces mots: « Dans le Seigneur j'ai toujours mis ma confiance, et je sais que mon Rédempteur est vivant. »

[2] *The Sceptic. Works, miscell.*, t. VIII, p. 548.

vons qu'il est *le rémunérateur de ceux qui le servent.* Ainsi la religion est implantée dans nos âmes par la nature; car elle a toujours existé, même avant qu'aucun des livres religieux eût été écrit, et tous les hommes sages ont toujours réuni en idée la piété et la vertu avec l'étude de la sagesse. Or, maintenant, à quelle fin la religion existerait-elle, s'il n'y avait pas de récompense[1]? » Le morceau continue sur ce ton. On peut bien n'y reconnaître que les idées d'une religion philosophique, mais rien assurément de contraire à la foi chrétienne, dont on retrouve çà et là les expressions.

Sa mort, qui fut comme le renouvellement d'une première épreuve, le montra toujours le même. On sait qu'après douze ans passés il sortit de la tour de Londres, non sans avoir acheté sa liberté ; car tout se vendait souvent alors, la clémence comme la justice. Il n'avait point de grâce régulière ; il était prêt à payer encore pour un pardon scellé du grand sceau. Ce fut Bacon qui, dit-on, l'en détourna, car il n'était pas encore chancelier. La formalité pouvait paraître inutile. Raleigh recevait en même temps une commission du roi. Il était chargé d'aller, à la tête d'une escadre, chercher des mines d'or à la Guyane (1616). Il n'en trouva pas; mais ayant, sans autorisation, commis des hostilités contre les possessions espagnoles, il fut à son retour arrêté par ordre du roi, alors infatué de ses projets d'alliance avec l'Espagne. On le fit comparaître devant

[1] *Treatise of the Soul.* Id., ibid., p. 571 et suiv.

le banc du roi, et le lord premier juge, alors sir Édouard Coke, lui dit: « Je suis appelé ici à procurer l'exécution du jugement rendu contre vous il y a quinze ans. Pendant tout ce temps, vous avez été comme un homme mort pour la loi et vous auriez pu, à chaque minute, avoir la tête tranchée, mais le roi, dans sa merci, vous a épargné. Vous pourriez trouver dur (*heavy*) qu'on fît tout ceci de sang-froid pour vous conduire à l'exécution; mais ce n'est point le cas. De nouvelles offenses ont provoqué la justice de Sa Majesté... Je sais que vous avez été vaillant et sage, et je ne doute pas que vous ne conserviez l'une ou l'autre de ces vertus ; car vous allez présentement avoir occasion d'en faire usage. Votre foi a été contestée jadis ; mais je suis convaincu que vous êtes un bon chrétien ; car votre livre, qui est un admirable livre, en porte suffisamment témoignage. »

La mort de Raleigh fut calme et belle[1]. On a retenu le discours qu'il prononça sur l'échafaud. Il y proteste de son innocence et témoigne à plusieurs reprises sa confiance en Dieu. Si l'on remarquait qu'aucune de ses expressions n'est formellement chrétienne, il faudrait opposer les vers qu'il écrivit après avoir entendu son arrêt. C'est une pièce intitulée : *Mon pèlerinage ;* elle respire une pieuse résignation, et il y parle du lieu de splendeur et de

[1] Le 29 octobre 1618. Birch cite une lettre de l'archevêque Abbot qui dit que Raleigh avait mis en question l'existence de Dieu, mais que Dieu, en le frappant, l'a fait mourir d'une mort chrétienne.

paix « où ne mugissent nulles voix corrompues, où nulle conscience ne se fond en or, où nul accusateur suborné n'est acheté ou vendu, nulle cause arbitrairement ajournée, nul voyage accompli en vain ; car là le Christ est l'avocat du roi[1]. » On pourrait citer encore huit vers inscrits sur sa Bible, ils sont meilleurs et remplis d'une entière confiance dans la résurrection future. Enfin, dans l'instruction qu'il a laissée à son fils et à sa postérité, le dernier article intitulé : *Dieu*, contient ces lignes : « Sers Dieu ; qu'il soit l'ancre de toutes tes actions ; recommande-lui toutes tes entreprises ; c'est lui qui en fera la perte ou le succès. Plais à Dieu par la prière. »

Ces témoignages suffisent et au delà pour avérer la force et la clarté du sentiment religieux dans l'âme de Walter Raleigh. Il l'a confessé dans les moments les plus solennels, les plus tragiques. Rien enfin dans ses expressions n'exclut le christianisme, et il en emprunte par moments le langage[2]. Cependant nous n'oserions garantir que sa foi dépassât les vérités fondamentales que l'Évangile a revêtues de ses symboles. C'est assez pour renvoyer aux préjugés du temps la violence des termes employés par ses dévots

[1] « For there Christ is the king's attorney. »

[2] La religion de Raleigh est défendue par Cayley, et par William Oldys et Thomas Birch, auteurs de deux biographies plus anciennes, insérées dans ses œuvres. Sewell, qui a donné en 1719 une tragédie dont Raleigh est le héros, est du même sentiment, ainsi que Macvey Napier, dont nous avons cité l'excellent essai. Il a paru récemment une nouvelle Vie de Raleigh qui semble écrite dans le même sens, quoique l'ouvrage, intéressant par des recherches exactes et neuves sur les faits, dise très-peu de chose de ses opinions et ses écrits. *The life of sir W. Ralegh, by Edward Edwards*. 2 vol. Lond., 1868.

accusateurs. Mais en tout temps on a vu des âmes sincères trouver qu'il était permis et même qu'il était doux de prêter à la foi du philosophe le langage de la foi populaire, et il nous paraît probable que bien des années avant lord Herbert, sir Walter Raleigh avait donné l'exemple d'un noble esprit satisfait de la religion naturelle.

On cite pour sa défense une lettre de sir John Harrington écrite, lors de son procès, à l'évêque de Bath : « Je ne sache pas que Raleigh ait de mauvais desseins à l'égard de la foi et de la religion. Comme il en a souvent discouru avec moi avec beaucoup de savoir, de sagesse et de liberté, je sais que son opinion diffère bien en certaines choses de celle de quelques-uns. Mais je pense aussi que son cœur est bien fixé en tout ce qui est honnête autant que je puis voir dans son intérieur. » Les termes de cette déclaration nous paraissent confirmer notre jugement[1].

C'est par le tour de son esprit, par la tendance de ses idées, par l'influence de son exemple sur les goûts et les études de son temps, que sir Walter Raleigh peut mériter d'être nommé dans une histoire de la philosophie. Ses opuscules métaphysiques sont peu de chose, quoique Dugald Stewart y ait aperçu quelque anticipation de la philosophie

[1] On voit que nous ne sommes pas éloigné de l'opinion d'Aubrey, qui dit que Raleigh était *an A-Christ*, non *an Atheist*. (*Lives*, t. II, p. 519). L'évêque de Bath s'appelait John Still. Harrington qui lui écrit n'est pas James, l'auteur de l'*Oceana*, mais un poëte, un traducteur de l'Arioste, fait chevalier sur le champ de bataille par le comte d'Essex. Il naquit en 1561 et mourut en 1612.

du sens commun[1]. L'homme qui au caractère d'un courtisan et d'un aventurier joignait peut-être celui d'un conspirateur, le marin, l'ingénieur, le colonisateur, celui enfin que Spenser appelait *le Berger de l'Océan*, pouvait bien donner à son pays et à l'Europe (on l'a dit du moins) le tabac et le café, mais non pas ces travaux de cabinet qui déterminent les grands progrès de la pensée. Cependant Raleigh a prouvé, par la diversité de ses recherches et de ses connaissances, par les productions d'une captivité longue et laborieuse, qu'il était capable de servir les intérêts de l'esprit humain. Aux compositions littéraires il mêlait les expériences scientifiques. Ce flexible et remuant génie répondait instinctivement à l'appel de Bacon, et par son active curiosité pour tous les secrets de la nature et de l'art, comme par sa manière indépendante de penser et d'écrire, il a hâté le mouvement intellectuel de son temps, et concouru à porter le dernier coup à la science d'abstraction stérile qui avait si longtemps retenu la société et la raison dans une pédantesque immobilité. L'esprit moderne anime sir Walter Raleigh, quoiqu'il se conduise presque toujours en homme du seizième siècle. Ses mœurs et ses passions le retiennent en deçà de ses idées; en lui s'unissent et se combattent tour à tour le courtisan et le patriote, et l'on a pu dire que s'il était venu vingt ans plus tard, il aurait dû mourir pour la même cause qu'Elliot et Hampden, comme l'un dans les fers ou comme l'autre en combattant.

[1] *Phil. of Mind*, t. II, p. 508. Edwards, *Life*, t. I, p. 549.

CHAPITRE III

BACON. — G. HERBERT. — CARPENTER. — HAKEWILL.

J'ai déjà parlé de Bacon[1]; je ne recommencerai pas. Mais il faut marquer sa place dans cette histoire partielle de l'esprit humain.

La philosophie de Bacon est la philosophie des sciences. De là vient que lorsqu'on veut la mettre à son rang dans la philosophie proprement dite ou purement métaphysique et morale, on rencontre quelque difficulté. Si deux écoles, ainsi qu'il le semble, se partagent la science, l'une qui s'appuie de préférence sur la sensation, l'autre sur l'idée, l'une qui pourrait à la rigueur conduire à un empirisme matérialiste, l'autre à un spiritualisme transcendant, l'une enfin qu'on se plaît à ranger sous l'invocation d'Aristote, l'autre sous celle de Platon, il paraîtrait que Bacon appartient éminemment à la première. L'intérêt dominant qu'il attache aux sciences expérimentales et à leurs méthodes, les services qu'il passe pour leur avoir rendus, son

[1] *Bacon, sa vie, son temps, sa philosophie et son influence jusqu'à nos jours.* 1 vol. Paris, 1857.

aversion pour les abstractions creuses de la métaphysique en honneur avant lui le mettent au premier abord du côté où règne ce qu'on appelle aujourd'hui le positivisme. Les éloges de ses admirateurs comme les critiques de ses adversaires semblent lui assigner la même place, et, qu'on écoute d'Alembert ou Joseph de Maistre, on peut assurément varier sur son mérite, mais non sur le caractère et la tendance de ses écrits. Et cependant ce jugement manquerait de précision et d'exactitude. Bacon, frappé de la stérilité définitive de la scolastique, convaincu que l'enseignement des universités, toutes issues du moyen âge, avait retardé ou du moins desservi les progrès des sciences, déclara la guerre au maître qui les avait tyrannisées si longtemps et ne craignit pas d'imputer à l'influence d'Aristote l'immobilité des connaissances humaines et l'abandon de la véritable voie des découvertes. Cette prévention contre le Stagirite, ou du moins contre sa domination universitaire, le rendit presque juste pour Platon, qu'il met en général au-dessus de lui et sur le compte duquel il s'est, en certains passages, exprimé avec autant de sagacité que d'élévation. Il n'est pas éloigné de trouver dans Platon une méthode supérieure aux méthodes péripatéticiennes[1], et le rénovateur des sciences s'est cru obligé de se poser en mortel ennemi de celui à qui presque toutes les sciences doivent leur nom.

Lorsqu'on pense à la grande renommée qu'Aristote

[1] *De Augm. scient.*, I, 56. *Nov. org.* I, 63, 65, 71. *Tempor. part. masc.*, II. *Cogit et Vis.* XIII. *Redargut. philos.*, passim.

a reconquise dans les sciences modernes, on s'étonne que Bacon, qui ne rêvait que l'étude de la nature, que Descartes, qui cherchait par le calcul et l'expérience les lois du système du monde et de la physiologie, aient regardé le crédit d'Aristote comme le principal obstacle aux progrès de la physique générale. Mais, bien qu'Aristote ait montré à un haut degré le don de l'observation et le génie du naturaliste, il est possible que si le *de Cœlo* n'avait pas existé, le système de Ptolémée n'eût pas dominé si longtemps[1]. Le principe de Copernic et de Galilée, connu de l'antiquité sous le nom de doctrine de Philolaüs, qui le tenait de Pythagore, semblait destiné à prévaloir dans l'école de Platon, et les progrès de l'astronomie auraient pu être accélérés de dix siècles. Les idées peu justes d'Aristote sur la mécanique et ce qu'on entrevoit de ses connaissances mathématiques ne le désignent pas comme un esprit propre à hâter, à seconder la découverte du système du monde, et, quant à la physique générale, il en a obstrué l'entrée par les principes *a priori* d'une métaphysique conçue en dehors de l'exacte observation des phénomènes. Il ne saurait donc être entièrement absous de l'accusation d'avoir contribué à retenir les sciences naturelles dans les nuages d'une spéculation vaine, quoique le reproche doive tomber de son plus grand poids sur ses commentateurs et ses interprètes, et sur cette servitude d'esprit qui a si longtemps prévalu dans les écoles du moyen âge. Car ce

[1] Voy. *Aristot.*, *de Cœlo*, II, XIII et XIV.

n'est pas à l'antiquité en général qu'il faut imputer ce long esclavage de la pensée. La preuve, c'est qu'il suffit, pour le faire cesser, que l'antiquité fût mieux connue. La Renaissance, d'abord plus classique que philosophique, a commencé la délivrance, que consommèrent Galilée, Bacon, Descartes et Newton.

Quoi qu'il en soit, Bacon a donc pu échapper, en toute matière, à l'autorité d'Aristote, et comme rien dans ses opinions religieuses ne l'aliénait des croyances d'un spiritualisme spéculatif, il s'est séparé souvent par avance de ceux de ses panégyristes qui devaient plus tard le ranger sous la bannière de la pure philosophie des sensations. Mais il est vrai que ces distinctions de système ne sont pas l'objet principal de son étude, et qu'il cherche et la vérité et sa gloire dans une philosophie qui préside à toutes les connaissances humaines, qui les divise et les classe suivant leur domaine et leur valeur et les ramène, en général, à l'observation et à la science de la nature.

Dans ses recherches, on ne peut prétendre qu'il n'ait été absolument précédé par personne. Comment méconnaître chez son célèbre homonyme, antérieur de plus de trois siècles, une certaine analogie de vues, accompagnée peut-être de plus grandes facultés naturelles pour les mettre en pratique? Il y avait dans Roger Bacon l'étoffe d'un physicien. Mais le chancelier d'Angleterre ne paraît pas avoir beaucoup puisé dans ses leçons ; et, quoique précédé de Léonard de Vinci qu'il n'avait pas lu, de Galilée dont il apprécie faiblement les vues et les décou-

vertes, de Telesio à qui il se montre plus favorable, d'Acontio dont on ne peut affirmer qu'il ait connu l'ouvrage ignoré, de Gilbert dont il ne dédaigne pas les travaux, Bacon a pris en lui même cette noble impatience du despotisme scolastique qui le poussa à la plus légitime révolte. Le besoin de briser le joug pouvait s'être déja fait sentir à d'autres; mais lui, il s'en est rendu compte; il y a cédé en plus entière connaissance de cause qu'aucun de ceux qui l'éprouvaient en même temps que lui, et l'on peut croire qu'eût-il été seul à le connaître, il aurait fait ce qu'il a fait. La spontanéité de sa tentative ne peut faire l'objet d'aucun doute.

Mais, en reconnaissant ce qu'il y avait de nouveauté et même de grandeur dans son œuvre, il n'en faut pas exagérer la portée au point où paraît le faire quelquefois l'admiration de ses compatriotes. Quoique Descartes et Leibniz aient parlé de lui avec une haute estime, quoique d'Alembert et Laplace rendent témoignage en sa faveur, Bacon n'avait pas ce génie des sciences auquel il faisait un si éloquent appel. Il ignorait les mathématiques et ne se doutait pas du grand rôle qu'elles allaient jouer dans la conquête des secrets de la nature. Il semble plus près d'être physicien que géomètre, si l'on réduit la physique à la constatation des phénomènes. Mais bien qu'occupé toute sa vie du soin de former et de diriger l'art d'observer, il l'a pour lui-même pratiqué avec peu de succès, et ses théories scientifiques sont demeurées plus qu'il ne croit atteintes des abstractions vaines du péripatétisme. Biot, déjà

autorisé par l'exemple de Hume, a fait entre Bacon et Galilée un rapprochement sévère, et il reproche au premier avec raison, mais avec dureté, de n'avoir fait aucune découverte[1]. Un chimiste célèbre de notre temps, Liebig, a répété ce reproche[2], sans ajouter aux observations de Biot rien de neuf et d'important. On peut ajouter que même dans ses spéculations sur la méthode des sciences, Bacon n'est pas un guide infaillible. Indépendamment d'un reste de préjugés d'école, il réduit l'art de découvrir à un certain nombre de recettes inégalement utiles, dont la stricte observation ne suffirait pas toujours pour atteindre sûrement à la vérité, et bien des expérimentateurs ont, sans s'astreindre à la longue série des procédés qu'il recommande, rendu à la science de mémorables services. Il a raison de prôner l'induction, de la relever du rang inférieur qu'elle occupait dans la logique ; mais il n'en a pas approfondi la nature ni perfectionné la théorie. La philosophie inductive qui lui doit son nom est loin d'être entièrement son ouvrage, et probablement, elle aurait existé sans lui. Il n'a pas plus formé Newton qui l'a suivi que Galilée qui l'a précédé.

Faut-il donc faire descendre Bacon de ce faîte de gloire où le maintient l'admiration fidèle de l'Angleterre? faut-il s'inscrire en faux contre les louanges complaisantes de Reid, de Dugald Stewart, de

[1] *Biographie universelle.*
[2] *Ueber Francis Bacon von Verulam und die Methode der Naturforschung.* Munich, 1863. Traduit par M. de Tchihatchef. *Lord Bacon,* par J. de Liebig. Paris, 1866.

Coleridge, de Hallam, de Herschel, de Whewell, de Macaulay? Nullement; Bacon a réellement créé une philosophie des sciences, et il l'a mise dans la voie qui mène à la vérité. Si toutes ses vues de détail ne peuvent être adoptées, son coup d'œil général est aussi juste qu'il est vaste. Nul, avant lui, n'avait compris comme lui, ni, comme lui, magnifiquement exprimé le grand rôle de la science dans l'humanité. La science, en accroissant la domination de l'homme sur la nature, élève ses destinées en même temps qu'elle ajoute à ses lumières, et la société tout entière profite des travaux de quelques calculateurs, de quelques observateurs ensevelis dans la poussière du cabinet ou du laboratoire. Cette idée si lente à se faire jour parmi les hommes, cette idée qu'ignorait notre dix-septième siècle, et qui est devenue, grâce à des preuves de fait éclatantes, l'honneur et la croyance du nôtre, est loin d'être indifférente à la politique, à la métaphysique, à la religion même; car elle est un des fondements les plus solides de cette doctrine du progrès qui tend à devenir universelle. Eh bien, cette idée inspire toute l'œuvre de Bacon, et c'est par là qu'il est un des prophètes de l'avenir intellectuel et social du monde. Les prophètes ne sont pas de ceux qui font, mais de ceux qui annoncent, qui avertissent, qui exhortent. Bien donc qu'il n'ait opéré aucune importante découverte, Bacon demeure un grand nom dans l'histoire de l'esprit humain. En Angleterre, celui de Newton est le seul peut-être plus grand que le sien.

Il suit de ce que nous venons de dire que ce n'est pas dans la philosophie proprement dite que nous devons nous apprêter à reconnaître son influence, ni les témoignages de sa gloire. Souvent les métaphysiciens venus après lui ne parlent pas de lui. Ce n'est pas leur maître; ce n'est pas le maître avoué de Hobbes ni de Locke, eux que l'on place naturellement du côté des doctrines fondées sur la seule expérience, et quand les Écossais ont invoqué les principes et les conseils de Bacon pour les guider dans l'observation mentale, c'est qu'ils ont prétendu changer les méthodes de la philosophie, et la rendre baconienne, en la rendant expérimentale. Attendons-nous donc à voir dans sa patrie Bacon toujours populaire et plus rarement imité. Sa renommée sera au-dessus de son influence. Il est difficile d'avoir plus d'esprit que Bacon, d'écrire avec plus d'imagination et de grandeur. C'est là souvent ce que les hommes admirent le plus, et ce qui donne au génie la gloire populaire. C'est peut-être dans le monde intellectuel ce qu'est dans l'ordre politique le talent de la guerre, qui a primé jusqu'ici par son éclat tous les dons qui rendent l'homme d'État utile au bonheur, à la dignité, à la liberté des nations.

J'ai ailleurs essayé de recueillir les principaux suffrages qui ont, aussitôt qu'il disparut, glorifié la mémoire de Bacon et l'on trouvera dans un excellent essai de Macvey Napier[1] un relevé complet des

[1] L'éditeur de l'*Encyclopædia Britannica.* — *Lord Bacon.* Cambridge, 1853.

hommages rendus à ses services et à son génie. Un seul ici sera produit, inconnu jusqu'à ces derniers jours. Lorsqu'en 1666, quarante ans après la mort de Bacon, l'Académie des sciences fut fondée à Paris, l'illustre Huyghens, en lui traçant le programme de ses travaux en physique, écrivait que « sa principale occupation et la plus utile devait être de travailler à l'histoire naturelle suivant la méthode de Verulamius. » Cette histoire serait, disait-il, *un fondement assuré pour bastir une philosophie naturelle*[1].

Mais si nous nous bornons à interroger ses contemporains ou ses prédécesseurs immédiats, nous les verrons se diviser en trois groupes. Les uns, persistant dans la spécialité de leur vieille philosophie, comme Pemble, Crakanthorp et nombre d'universitaires, semblent tenir Bacon pour non avenu. Les autres, excités par lui ou spontanément engagés dans la même voie, répètent ses leçons ou développent ses idées. Tels sont Carpenter et Hakewill. Enfin il y en a, qui après l'avoir écouté et suivi jusque dans ses confidences, se sont séparés de lui, soit pour marcher dans un autre sens, soit pour effacer sa trace et s'avancer sans lui plus loin que lui. De ce nombre seraient, par exemple, George Herbert et surtout Hobbes. Tous ces noms vont reparaître dans les pages suivantes.

De tous les écrivains du temps, ceux qui devraient être les plus fidèles disciples de Bacon sont Hobbes

[1] J. Bertrand, *l'Académie des sciences*. etc. Paris, 1869, ch. I, p. 9.

et George Herbert, qui ont vécu dans son intimité et pris part à ses travaux. Le premier, encore jeune, lui avait servi de secrétaire, et nul ne saisissait plus vite ses pensées. Mais Hobbes bientôt ne voulut plus de maître et se posa en inventeur. Il n'a jamais, comme on le verra, reconnu ce qu'il pouvait devoir à Bacon, et il a donné aux méthodes expérimentales dont il pouvait avoir puisé le goût dans son entretien, une portée et des conséquences que Bacon aurait désavouées.

Quant à George Herbert[1], c'était un membre de la noble famille dont le comte de Pembroke était le chef, et le quatrième frère de lord Herbert de Cherbury. Porté par vocation vers les études littéraires, les fonctions ecclésiastiques et la vie pieuse, il était orateur de l'université de Cambridge, lorsque Bacon le distingua (1619). Admis dans sa familiarité, Herbert l'aida souvent à mettre ses ouvrages en latin et Bacon lui témoigne sa reconnaissance et son amitié dans la dédicace de sa traduction des Psaumes. Mais les ouvrages de Herbert ne sont pas philosophiques[2]; ce sont des écrits religieux et surtout

[1] Né au château de Montgomery en 1593, le cinquième des dix enfants de sir Richard Herbert, il passa de l'école de Westminster au collége de la Trinité, prit ses grades à vingt-deux ans, et comme orateur de l'université, il harangua plusieurs fois Jacques I[er]. Mis ainsi en rapport avec la cour, il obtint d'abord la même sinécure que Sidney avait reçue d'Élisabeth. Puis entré dans les ordres en 1626, il eut une modeste prébende à Layton en Lincolnshire, et en 1630, la cure de Bemerton, dans le comté de Wilts; c'est alors qu'il écrivit son *Curé de village*. Sa vie pastorale se passa dans les œuvres de piété. Il mourut saintement en 1657. Voy. sa vie par Isaac Walton.

[2] *A Priest to the temple or the country Parson*, imprimé pour la

des poésies chrétiennes qui ont conservé une grande réputation pour l'élévation du style et le sentiment de haute ferveur qui les anime. La retraite, la modestie, la prière, la méditation pieuse ont rempli l'existence de Herbert. Des auteurs respectés en parlent comme d'un saint et sa vie et sa mort ont mérité ce noble titre.

Cependant il a toujours professé une grande admiration pour Bacon, et l'on trouve dans ses poésies latines quatre pièces en l'honneur de son illustre protecteur[1]. « Quel est celui-ci, dit-il dans l'une à-propos d'un portrait, car il marche porteur d'une figure qui n'est pas de celles qu'on voit tous les jours. Tu ne sais pas, ignorant, écoute-moi : c'est le chef des idées, le pontife de la vérité, le seigneur de l'induction et de Verulam, le maître unique des affaires aussi bien que des arts, un pin (!) de profondeur et d'élégance, le devin pénétrant de la nature, un trésor de philosophie, un gardien de l'expérience et de la spéculation... Il a rejeté la tyrannie de l'autorité. » Puis après vingt-six vers d'une énumération de titres assez bizarres, il s'écrie : « Oh ! la lassitude me gagne. Aidez-moi, postérité[2]. »

première fois en 1632. — *Jacula prudentum or outlandish proverbs*, 1640. C'est un recueil de pensées. — *The Church militant* est une défense de l'Église de l'Angleterre. Les *Miscellaneous poems* ont été depuis 1633 fréquemment réimprimés. Aux poésies anglaises on en a joint de grecques et de latines. Voy. ses œuvres complètes dans *The Works of G. Herbert*, 2 vol. Lond., 1853.

[1] *Works*, t. II, p. 279 et suiv.

[2] Quis iste tandem? non cum vultu ambulat
Quotidiano. Nescis, ignare? Audies.

Mais malgré ces hommages qui semblent enthousiastes, Herbert n'a point imité les travaux de son maître, et il a laissé l'aîné de ses frères se faire seul un nom dans la philosophie.

Depuis que Bacon avait écrit, il n'y avait plus grand mérite à s'élever contre Aristote, et même avant Bacon, les platoniciens d'Italie, Vivès, Scaliger, Ramus et d'autres avaient donné le signal d'un soulèvement contre la puissance de ce grand nom. Cependant un homme d'Église, Nathanaël Carpenter[1] se fit un honneur de s'y soustraire et de combattre en même temps ceux qu'il appelle les philosophes vulgaires du temps. En 1621, il publia, sous le titre de *Philosophia libera*[2] deux décades de dissertations écrites en latin, où il se pique lui-même de paradoxe. Il prend le titre de cosmopolite, probablement pour affecter plus d'indépendance, et il débute par un avertissement au lecteur sur la vanité des sciences. C'est un factum contre les anciens. « On ne répète que leurs leçons : à quoi servent-elles

Dux notionum ; veritatis pontifex ;
Inductionis dominus, et Verulamii ;
Rerum magister unicus, necnon artium ;
Profunditatis pinus atque elegantiæ ;
Naturæ aruspex intimus ; philosophiæ
Ærarium ; sequester experientiæ
Speculationisque. . . . . .
. . . .
Auctoritatis exuens tyrannidem,
. . . .
O me prope lassum ! Juvate, posteri. .

[1] Né en 1588, mort en 1635.

[2] *Phil. lib. in qua paradoxa quædam ad exercenda juvenum ingenia adversus vulgares hujus temporis philosophos suscipiuntur. Auth.* N. C. *Cosmopolitano.* Francf., 1621.

pour être chrétien? Virgile brûle dans les enfers, et le chrétien chante ses poëmes. Vous perdez toute votre vie pour être appelé platonicien ou cicéronien, et d'être chrétien vous n'avez nul souci. Je ne dirai rien de la théologie et de ceux qui ont accepté le gouvernement d'Aristote... Bienheureux les ignorants, parce qu'ils seront appelés les ânes du Seigneur! »

Carpenter est un de ces esprits, comme il s'en rencontre assez souvent, qui prennent plaisir à réagir contre l'enseignement établi et à soutenir assez lestement qu'avant eux, on n'a rien entendu à rien. Ce ton ne sied qu'aux grands réformateurs. Ce n'est pas que les critiques de Carpenter soient toutes sans valeur et qu'il ne discute pas avec une certaine sagacité. Chaque chapitre ou *exercitation* de ses deux décades est consacré à l'examen d'une question ou plutôt à la réfutation de quelque opinion reçue d'ordinaire sur la foi d'Aristote. Ainsi dans le premier, il s'en prend aux dix catégories, et prouve assez bien qu'il n'y en a que deux qui soient des êtres d'un certain genre, *genera entium*, la substance et la qualité. Dans le second, il se montre assez ingénieux à établir que le lieu n'est rien que l'aptitude du corps à être localisé. Une autre fois, il développe ce point de psychologie, que le sens ne peut errer, et que l'erreur vient, non de la sensation, mais de nos raisonnements touchant les choses sensibles. L'hypothèse de la création *ex nihilo* est ailleurs assez adroitement rattachée à la doctrine aristotélique de la forme et de la matière.

L'auteur en conclut, dans sa seconde décade, *contra papicolas*, l'impossibilité de la transsubstantiation. Je remarque encore le chapitre où il soutient que la supposition aristotélique d'un intellect actif, *intellectus agens*, comme intellect distinct, n'est pas nécessaire à l'explication de l'acte intellectif[1], non qu'il tienne l'intellect pour entièrement passif, mais il n'admet qu'un seul intellect, caractérisé par une opération double et qui est à la fois passif et actif. Passif dans cette simple et première opération où l'agent distant est l'objet, où l'agent le plus proche est l'espèce reçue dans l'intellect qu'elle affecte et qu'elle émeut, il devient actif, lorsqu'il réunit et compare ces données et en tire des inférences qui lui appartiennent. « Si c'est dans cette opération qu'on trouve l'*intellectus agens*, je n'y contredis point, *non contradico*; seulement il faut entendre par là que c'est alors que l'intellect *agit* à proprement parler. »

Les observations sur la physique de l'École méritent encore moins d'attention. Il faut le laisser raisonner en paix sur le mouvement du soleil ou s'attacher à prouver que la superficie de l'eau est conique. Tout en se séparant d'Aristote, Carpenter est encore bien scolastique. Il l'est par l'emploi fréquent du syllogisme ; il l'est par ses hypothèses en physique. Il ne doit être cité que comme un exemple du besoin alors général de reviser l'enseignement de la philosophie. C'est par là et par là

[1] *De Anima*, III, v.

seulement qu'il appartient au parti de l'esprit nouveau.

Le doute sur un lieu commun dont usait le dix-septième siècle comme le nôtre inspira l'ouvrage de Hakewill, qui paraîtra tout au moins curieux[1]. Las d'entendre lamenter l'universel et perpétuel déclin de la nature et de l'humanité, il entreprit de protester contre cette plainte décourageante, et mit sa protestation sous les auspices de sa vénérable mère, l'université d'Oxford, étonnée sans doute d'entendre opposer avec avantage le présent au passé. Car c'est de l'université de Cambridge, toujours plus ouverte aux nouveautés, qu'était sorti Bacon, et avec lui la première glorification du génie des temps modernes.

George Hakewill[2], entré dans les ordres en 1611 et recteur du collége d'Exeter, soutint que les grands esprits des derniers âges, éclairés par les leçons du temps, dirigés par la méthode, étaient aussi capables que les anciens de spéculations profondes et d'œuvres mâles et durables. L'imprimerie et la navigation ont, dit-il, étendu le cercle des connaissances humaines. La religion s'est propagée en même temps qu'elle a été ramenée à son éclat primitif, et les mœurs se sont réformées, au moins pour l'extérieur, chez ceux mêmes qui ont résisté à la réformation religieuse. Le monde n'est donc pas en décadence.

[1] *An Apologie of the power and providence of God in the government of the world, or an examination and censure of the common errour touching nature's perpetuall and universall decay.* By G. H., D.D. Oxf. 1627 et 1635.

[2] Né en 1579, mort en 1649.

Cette idée conduit à une défense du gouvernement divin. Car si la conservation de l'univers est, comme le disent les scolastiques, une production continuée, comment, sans manquer à Dieu même, supposer le dépérissement de son ouvrage? La contemplation des affaires humaines peut bien suggérer quelques doutes, mais ce qu'on perd d'un côté, on le gagne de l'autre, et tout est pour le mieux.

La thèse contraire s'appuie sur diverses raisons prises de la théologie, de l'histoire naturelle, de l'histoire civile. En montrant la faiblesse de ces raisons, Hakewill espère venger l'honneur du Créateur et détruire une opinion désespérante qui ravirait à l'homme jusqu'au repentir.

Contre le prétendu déclin de l'univers physique, il écrit deux livres entiers, où il entre dans le détail des questions, autant que le lui permet la mesure de ses connaissances. Il demande si l'on peut croire que le bras qui soutient le monde se lasse et que Dieu abandonne son ouvrage. Son meilleur argument général est peut-être celui-ci. S'il était vrai qu'un principe d'altération minât l'ensemble des choses, il y a longtemps que toute la vigueur du monde serait épuisée.

Le troisième livre traite du prétendu déclin de l'humanité. Après avoir discuté, comme il peut, l'histoire de l'homme physique sur la terre depuis les patriarches, il passe à celle de l'esprit humain, et c'est ici que, faisant la revue des sciences, des lettres et des arts, il trace des progrès de son temps un tableau vaste et détaillé, comme on l'aurait fait

de nos jours ; il devance Condorcet. Dans les choses de l'esprit, comme dans toutes, il y a, dit-il, une sorte de progrès circulaire[1] qui s'étend aux temps et aux lieux. Tout naît, grandit, fleurit, décroît et se flétrit, puis après quelque intervalle, tout renaît pour refleurir. Ainsi après l'âge de Pétrarque, sont venus Boccace, Ange Politien, Pic de la Mirandole et ces héroïques esprits[2] ont été suivis par d'autres[3]. Les sciences, à commencer par la théologie, n'ont pas marché en s'abaissant. Les chrétiens étaient supérieurs aux gentils, et les erreurs du moyen âge ont été réparées par le nôtre. Dans le droit, la physique, la médecine, il cite des noms qui ne sont pas encore oubliés. La cosmographie est illustrée par Colomb et Raleigh, et l'histoire par de Thou, Guicciardin et Buchanan. En poésie, sir Philip Sidney, dans son *Arcadie*, a égalé les anciens, et il s'écrie en traduisant ce qu'il croit un vers de Du Bartas : « Et toi, Marot, je t'estime comme un colosse antique.[4] » Puis, il nomme Du Bartas lui-même, Tasse, Chaucer,

[1] « A kinde of circular progresse. » P. 216.

[2] « Heroicall spirits. » P. 217.

[3] On sera curieux de voir les noms qu'il cite : Rod. Agricola (philologue hollandais), Reuchlin, Mélanchthon, Camerarius (savant allemand qui passe pour avoir coopéré à la confession d'Augsbourg, 1500-1574, ou son fils, botaniste du même pays ; 1534-1598) ; Almaines (Almain, théologien français, mort en 1612) ; *le grand* Erasme, Vivès, Bembo, Sadolet, Eugubinus, Turnèbe, Muret, Ramus, Pithæus (Pithou, le jurisconsulte français), Budæus, Amiot, Scaliger, sir Thomas More et Linaker (Thomas, médecin et grammairien anglais, 1460-1504) ; Wolfgang Lazius (philologue et historien allemand, 1514-1565) ; Beatus Rhenanus (mêmes qualités, 1485-1547). Je n'ai annoté que les noms des plus obscurs.

[4] « Thee, Marrot, I esteeme euen as an old Colosse. »

Spenser, et tout en célébrant le temps d'Élisabeth, il omet Shakspeare et n'oublie point Ronsard. Si la logique des écoles n'a engendré que la confusion par la multiplicité des livres, Ramus et Raymond Lulle ont tout éclairci et simplifié. Tandis que Clu-vius[1], Tycho, Kepler et Galilée ont fait avancer l'astronomie, la philosophie, grâce aux théologiens, a mieux connu les substances immatérielles, et la philosophie naturelle s'est éclairée par l'expérience. Aristote a été amendé, et c'est un noble et digne effort que celui de *milord of. S. Albanes* (Bacon), qui a si bien mêlé et tempéré ensemble la pratique et la spéculation, en sorte qu'elles se marient la main dans la main et s'embrassent et se soutiennent l'une l'autre. Si l'on parle de peinture, Albert Durer est l'Apelle de notre âge; Erasme semble même le mettre au-dessus d'Apelle. En architecture, il suffit de citer nos églises et nos monastères, Westminster, King's Chapel à Cambridge, le palais de Non Such[2], et les travaux des Italiens, Saint-Pierre et le Vatican. On ne peut enumérer toutes les inventions, tout ce qu'ont fait Albert le Grand, Fernel, Fracastor, Agrippa, Cardan, ni citer tant de choses utiles, les cheminées, les étriers[3], le papier, les lunettes, le sucre raffiné, les automates. L'antiquité n'a rien d'égal à ces trois choses, l'imprimerie, les armes à feu et la boussole.

[1] Probablement Cluvier, géographe allemand, 1583-1633.
[2] Résidence favorite d'Élisabeth à Ewell sur la route d'Epsom. Elle fut donnée par Charles II à sa maîtresse. Elle est détruite.
[3] «Chimneys, Stirrups.» Ch. X, p. 256.

Reste à parler de l'ordre moral. C'est l'objet du dernier livre. La religion étant le fondement des mœurs, il ne se peut que celles-ci tombent, quand celle-là se relève. Les vertus et les vices ont leurs révolutions comme les sciences et les arts. Ainsi l'idolâtrie des anciens, les sacrifices humains, les cultes impurs ont disparu. Les lois se sont améliorées. Platon et Aristote admettent des usages et des institutions qu'on ne tolérerait plus. La peinture des cruautés et des vices des Romains, des excès de tout genre sous les empereurs, est par contraste toute favorable aux modernes[1], et sir Walter Raleigh a déclaré que les Anglais égalaient les Romains en courage. La bataille de Poitiers en fait foi.

Enfin Hakewill ne se voit plus d'objections à combattre, hors celle d'une prétendue dégénérescence de l'humanité depuis l'ère chrétienne et certains textes de l'Écriture, tels que l'annonce de la venue de l'Antechrist, présage de maux infinis. Il répond qu'il y a de graves raisons de croire que l'Antechrist est déjà venu[2], mais qu'il n'est point dit que le monde dépérira. Il finira par le feu ; il sera dissous, anéanti, il ne recommencera pas, mais sa destruction même ne sera pas un déclin dans l'universalité des choses. Le jour de sa fin sera celui du jugement, jour de promesse dont la pensée doit être

[1] Presque tout le livre IV est un recueil d'accusations contre les Romains. Elles remplissent cent trente pages, 301-431.

[2] P. 458. On sait que l'Antechrist a été indifféremment Mahomet, Luther ou le pape, notamment le pape saint Léon. On ne sait à qui pense Hakewill.

la consolation des saints. « O mortelle vie ! ô immortelle mort ! »

On voit que cette doctrine du progrès souffre toujours quelque difficulté, quand on veut la concilier avec une interprétation étroite du christianisme. Elle n'en est pas moins développée avec un sentiment vif et réfléchi de sa grandeur dans ce livre très-peu connu. La pédanterie en a encombré les pages d'oiseuses citations. Cet étalage d'autorités et de textes est peu d'accord avec l'idée dominante de l'auteur, qui croit plus au présent qu'au passé, et loue la raison d'avoir dissipé les nuages de la tradition. Mais on aime à voir dans un de ses premiers témoignages éclater cette foi glorieuse dans le progrès du savoir humain, destinée à devenir l'orgueil et l'espérance des temps modernes. Ce livre respire cet enthousiasme de la Renaissance qui, à travers des troubles et des éclipses, s'est perpétué jusqu'à nous. Ce fut alors qu'après quinze siècles l'humanité quitta le deuil, et cessa de croire honorer son auteur en se méprisant elle-même. L'obscur penseur à qui l'on doit cette apologie d'un genre nouveau des vues de la Providence a dignement compris son temps et l'avenir, et pour lui Bacon n'avait pas écrit en vain.

Hakewill n'a pas été connu de l'écrivain ingénieux et regretté qui a raconté la querelle des anciens et des modernes. Il aurait dignement pris place parmi les combattants. Sous une forme partielle et trompeuse, cette querelle de critiques enveloppait la question plus générale des progrès de l'esprit

humain et de la société. Ce n'était pas la manière la plus heureuse d'envisager cette question que de la faire toute littéraire. La science et l'art ne suivent pas la même loi de développement, et le sentiment du beau n'est pas toujours en proportion de la connaissance du vrai. Il y a là un problème à résoudre, des causes inconnues à déterminer. Mais que les lumières et les biens de l'humanité soient, comme dit Bacon, *partus temporis*, c'est ce qu'il a eu raison de prétendre et Hakewill de répéter après lui.

CHAPITRE IV.

PEMBLE. — CRAKANTHORP. — DE LA LOGIQUE EN ANGLETERRE JUSQU'AU DIX-HUITIÈME SIÈCLE.

L'admiration ne manqua point à Bacon dès le moment où ses ouvrages parurent. Son haut rang et le souvenir de sa puissance, malgré tout ce qui en déshonora la chute, ajoutèrent encore aux éloges qu'obtinrent ses grandes vues et son grand style. Nous avons vu cependant que son influence sur l'esprit contemporain, que sa place dans les travaux et les controverses qui suivirent ses publications ne répond pas à l'opinion qu'on pourrait s'en former en considérant la renommée dont il jouit encore dans sa patrie. Son nom ne revient pas sans cesse dans les livres qui vont nous occuper; les gens qui le citent ne profitent pas toujours de ses préceptes et de son exemple, et plus d'un ouvrage d'une certaine importance a été composé comme si leurs auteurs avaient ignoré qu'il eût écrit.

Deux opuscules d'un jeune ministre de l'Église qui a peu vécu, mais qui semblait assez bien doué de l'intelligence des questions métaphysiques, nous montreront comment, en dehors de l'influence de

Bacon, la science pouvait être cultivée par de studieux esprits qui croyaient innover contre Aristote, quand ils ne faisaient que modifier l'interprétation de sa doctrine.

William Pemble, né en 1591, s'était distingué à *Magdalen College*, Oxford, dans l'étude des langues, de la littérature, des mathématiques. Ministre de l'Église, il prêcha avec succès. Il était zélé calviniste, et quoiqu'il ne fût pas non-conformiste en pratique, on le comptait parmi les puritains, c'est-à-dire que, sans se séparer comme eux du culte établi, il pensait comme eux sur la grâce et le péché. Il mourut en 1623, et ses œuvres les plus importantes ne furent publiées qu'après sa mort[1].

Son Traité de la Providence et plus encore sa Somme de philosophie morale, l'un et l'autre en anglais, sont des tableaux raisonnés de questions plutôt que de solutions. Il y énonce les vérités de la science plutôt qu'il ne les établit, et, dans le premier, il considère tout au point de vue exclusif du salut chrétien. Il n'en est pas de même de son autre ouvrage, où l'éditeur craint qu'on ne trouve trop de nouveauté. On y voit en effet qu'à Oxford même, quoique moins sensiblement qu'à Cambridge, l'autorité d'Aristote semblait ébranlée, puisqu'elle avait besoin, pour se conserver, d'être comme réparée par un nouveau travail de ses interprètes.

On sait quelle importante place la distinction ca-

[1] *The workes of that late learned minister of God's holy Word, M. Will. Pemble.* 3e éd. Lond., 1635.

pitale de la forme et de la matière tient dans la théorie aristotélique de l'âme. Les recherches de Hill sur l'origine de l'âme, opposées aux considérations de Davies sur sa nature, purent inspirer des doutes à Pemble sur l'application à l'âme de la distinction de la forme et de la matière. Si l'âme est une forme, quelle en est l'origine? Si elle est une avec le corps, comment ne lui est-elle pas identique? Tel est ou devrait être le sujet du traité *de Origine formarum*. Dans ces termes généraux, il n'y a peut-être pas en métaphysique de plus grande question. Car la forme, étant le principe déterminant de l'être, ce qui constitue son essence, est une idée, un type ou *une énergie*, une vertu réelle et productrice, peut-être tout cela à la fois. Rechercher d'où elle vient, ce n'est pas moins que la question enveloppée dans la doctrine des idées de Platon, ou l'examen de ce problème : Comment les choses sont-elles comme elles sont? Et parmi ces choses, il y a l'âme, que dis-je? il y a Dieu. On ne peut donc rechercher l'origine des formes sans considérer la nature de l'âme, la nature de Dieu ; en d'autres termes, sans refaire le douzième livre de la *Métaphysique* d'Aristote.

Pemble ne s'est peut-être pas rendu compte de toute l'étendue de son sujet, mais il l'a entrevue, et il a soupçonné que la théorie classique de la forme exposée *secundum artem* ne reposait pas sur des fondements solides. Il admet bien que la forme est à la fois un élément substantiel et un principe de détermination, qui, en s'unissant à la matière, constitue et spécifie la nature d'un être réel. Assu-

rément, dit-il, la forme existe, *forma est ;* mais elle n'est une substance ni matérielle, ni immatérielle, puisqu'on la distingue de la matière et qu'on ne la donne pas comme un esprit. Elle ne provient pas de l'essence, puisqu'elle la produit par sa jonction avec la matière, encore moins des accidents qui lui sont postérieurs, et du néant pas davantage. Si cependant la forme existe, que dire? Pemble ne répond qu'en recherchant l'origine de la plus importante des formes, c'est-à-dire de l'âme humaine généralement définie comme la forme ou l'équivalent de la forme dans la constitution de notre nature. Si l'on a pu dire de l'âme végétative, qu'elle est « un plus noble tempérament de qualités actuelles (actives) dans une matière subtile, pure, spiritueuse[1], » Pemble ne pense pas plus que Davies qu'on puisse le dire de l'âme raisonnable. Celle-ci est spirituelle par essence. Un athée ou un sadducéen pourrait seul le nier. Une telle âme ne peut être créée par les parents ni se rencontrer dans leur substance organique. Il faut donc qu'en créant l'âme d'Adam et d'Ève, Dieu ait donné un spécimen de ce qu'il devait faire à perpétuité dans les autres hommes[2]. C'est la doctrine dite du *créatianisme*.

Recourir à la toute-puissance créatrice pour expliquer ce dont on ne peut autrement expliquer l'existence actuelle n'est peut-être qu'un moyen d'échapper à l'insolubilité d'un importun problème.

[1] « Temperamentum nobilius qualitatum *actuesiarum* (?) in materia subtili, pura et spirituosa. »

[2] Specimen edidit.

Mais, sans compter les difficultés d'une création spéciale et successive de toutes les âmes, difficultés qui ont embarrassé saint Augustin lui-même, ce système n'est concevable que si l'âme est un être en soi, une substance séparée, comme disent les scolastiques, et non une forme, comme ils le répètent d'après Aristote. La forme n'est qu'un élément de l'être, le plus noble, le plus saillant, mais enfin un élément, et si l'âme n'est que la forme du corps, comment est-elle immortelle? Pemble ne s'est pas assez occupé de cette question qui l'aurait conduit à bannir l'expression de forme, ou à concevoir l'existence en soi de la forme pure, c'est-à-dire de quelque chose d'analogue à l'idée de Platon.

Son ouvrage ne nous paraît donc qu'un essai très-insuffisant, mais il annonçait un esprit philosophique. Un autre écrit également posthume *de Sensibus externis*, a pour but de fixer la signification équivoque qu'attribue souvent à ce mot de sens l'ancienne philosophie, et qui n'a pas disparu de la nouvelle, puisqu'on ne peut bannir les expressions de bon *sens* et de *sens* commun. Depuis qu'Aristote a employé la dernière, elle a fait bien du chemin; elle est devenue le nom de la raison commune, quoiqu'il n'entendît guère par là que la conscience unique des sensations diverses[1].

Les sens internes de Pemble sont ainsi nommés, parce qu'ils résident dans l'intérieur de la tête entre le crâne et les cavités du cerveau. Ils sont supé-

[1] *De Juv.* I, 4. Cf. *De Somno* II, 3. *De Anim.* III, II.

rieurs aux sens externes, puisqu'ils sont l'instrument sans lequel le don de l'âme serait inutile. Les opérations des sens externes sont moins nobles; ils reçoivent les espèces sensibles (*species*) et les transmettent à l'intérieur. Alors commencent les fonctions des sens internes, les plus éminentes après celles de l'intelligence. D'abord il faut connaître et juger les choses présentes, œuvre du sens commun, les choses absentes, œuvre de la fantaisie (imagination) ; la fonction, non de connaître, mais de recevoir et de retenir l'objet absent est celle de la mémoire [1].

Ainsi le sens commun, qui est un sens unique, a pour objet toutes les espèces ou images des choses qui pénètrent dans les sens externes, tant particulières que générales. Son action est de juger ces objets, de discerner les différences ; et de là la nécessité d'une faculté que n'ont pas les sens externes et grâce à laquelle l'animal se sent sentir [2]. Le siége de ces fonctions est, non pas le cœur, comme le veut Aristote, mais la partie antérieure ou le ventricule du cerveau, tandis que la fantaisie qui retient les espèces reçues par le sens commun et en compose les fantômes, siége dans le second ou moyen ventricule.

Nous apercevons ici nettement des hypothèses ori-

[1] « Cognitio rei cognitæ ut antea cognitæ. »

[2] « Hujus beneficio animal sentiat sentire. » Ceci est évidemment la conscience qui joue un si grand rôle dans la psychologie moderne comme condition nécessaire des facultés de l'esprit humain, au moins des plus connues, et qui, presque toujours, n'était que sous-entendue dans les anciennes psychologies.

ginaires de cette distinction des trois âmes, qui s'est soutenue si longtemps dans la psychologie et qui introduisait entre l'esprit proprement dit et les organes extérieurs de la sensation un intermédiaire sensible, actif et pensant, dont on ne peut dire s'il est organique ou s'il ne l'est pas, s'il est matériel ou s'il ne l'est pas, et qui aurait dû tomber devant les simplifications de Descartes, si Descartes ne s'était lui-même, par sa fausse théorie de l'organisme, obligé à chercher entre les sens et la pensée d'autres intermédiaires qui ne sont pas moins hypothétiques. Il y a beaucoup de fantaisie, dans les deux sens du mot, à inventer toutes ces suppositions moitié ontologiques, moitié phrénologiques, dont se sont payés tant d'excellents esprits. Aristote et même Platon ne sont pas innocents de ces longues erreurs de la raison humaine trompée par l'imagination.

Pemble n'a pas su s'en défendre, et peut-être trouvera-t-on que les rectifications qu'il a essayé d'apporter à la doctrine d'Aristote ne méritaient pas d'être rappelées. Mais elles montrent quelles préoccupations subsistaient alors dans l'École, et plus d'un témoignage prouve qu'elles avaient suffi pour donner un assez grande idée à ses contemporaines du jeune penseur qui leur fut prématurément enlevé.

Mais comme Pemble s'attache à des recherches que Bacon négligeait, Richard Crakanthorp est un de ces philosophes de collége pour qui Bacon a passé comme inaperçu. Né sept ans après lui, mort deux

ans avant lui[1], il aurait pu être, si ses forces le lui avaient permis, son concurrent plutôt que son imitateur. Il travaillait en même temps que lui et ne l'attendit pas pour former ses idées. Il les reçut de l'enseignement général et ne chercha qu'à le reproduire en le condensant avec clarté et en le marquant à son empreinte. Il écrit encore en latin comme l'École, et comme elle, il professe, dans son *Introduction à la métaphysique*, un spiritualisme un peu altéré par les idées du péripatétisme. En sa qualité de *fellow* d'un collége de l'université d'Oxford, il reste attaché à la scolastique et traite la métaphysique sous les formes de la logique. Son ouvrage est un recueil méthodique de notes d'enseignement, un cours de philosophie universitaire.

La métaphysique y est définie une science humaine, principale, spéculative, qui apprend à connaître toutes les choses qui sont ou peuvent être tenues pour antérieures et supérieures à la physique. Elle est en dehors de la révélation et ne doit pas être confondue avec elle.

L'être est une notion ou une conception, la plus commune de toutes. Elle signifie tout ce qui est ou existe, c'est-à-dire tout ce qui *est* ou tout ce qui *a* essence. L'être se caractérise par cinq propriétés, par l'existence, la durée, l'unité, la vé-

[1] 1569-1624. Il était élève d'Oxford, *fellow* du collége de la Reine, chapelain ordinaire du roi, un des défenseurs de l'Église anglicane.

[2] *Introductio in Metaphysicam*, auth. R. Crakanthorp. — ***Metaphysicæ reliquarum scientiarum apex et culmen, judex et præses*** Oxon., 1619.

rité, la bonté. Cette définition, appliquée à l'être infini ou à Dieu, absolument le premier et le meilleur de tous les êtres, conduit à lui reconnaître onze attributs qu'on trouve dans la plupart des théologies. Crakanthorp a soin pourtant de faire observer que ces attributs sont ceux que, sous la conduite de la métaphysique, donne la lumière de la raison, quoiqu'à vrai dire on ne puisse guère que balbutier sur un tel sujet. Cependant il s'est attaché à garder ce qu'il tenait d'Aristote, précisément parce que bien des gens en disent du mal, comme s'il n'avait pas eu sur Dieu de justes idées, lui qui en a mieux parlé qu'aucun philosophe et qu'aucun païen. A ces notions aristotéliques où sont prudemment omises certaines vues hasardées du maître sur l'isolement et l'incommunicabilité de l'être parfait, l'auteur réduit toute la théologie qu'il appelle humaine.

L'être fini embrasse tout ce qui n'est pas Dieu, tout ce qui est créé[1]. Il se compose de substance et d'accident. La substance existe par soi, elle n'est inhérente à aucune autre. Cependant elle peut être incomplète. C'est lorsque bien qu'indépendante de l'accident, elle n'en peut être, au moins à elle seule, le sujet. Telle est la différence spécifique ou la forme substantielle, c'est-à-dire l'attribut fondamental et caractéristique qui détermine un être et par conséquent ne peut lui être accidentel. Toutefois, il faut bien remarquer que l'âme n'est pas une substance

[1] Créé de rien, *ex nihilo factum*, ajoute-t-il, en excédant de beaucoup les limites de la métaphysique péripatéticienne. Cap. III.

On a vu que la règle voulait que la logique fût enseignée par l'explication du texte original. Le procédé était bon, mais laborieux. Il exigeait des maîtres et des élèves de sérieux efforts. On aima mieux chercher Aristote dans les commentaires modernes où il semblait plus accessible. Son infaillibité reçut d'ailleurs quelque atteinte de la Réformation. Son Ethique supposait que la raison humaine, pure en soi, dans sa rectitude et son intégrité, était comme le fondement du bonheur, de la vertu, de toute bonne délibération, et la doctrine rajeunie du péché originel obligeait à croire l'homme déchu de tout bien dans son intelligence, sa volonté et son action[1] Cependant, comme on ne pouvait changer de logique, on garda celle d'Aristote ou plutôt de ses interprètes. On ne paraît pas même avoir porté beaucoup de discernement dans le choix. Les travaux des Écossais qui s'étaient distingués par des traités dignes encore d'estime n'ont guère pénétré dans les universités britanniques. Marc Duncan, Balfour et Chalmers professaient et imprimaient sur le continent[2]; l'É-

livres sur lesquels doivent porter les examens pour les sciences morales, arrêtée sous l'influence de Whewell, indique un enseignement large et éclairé. Whewell, *Lect. on the hist. of mor. philos.*, Append. p. 279.

[1] « Nos itaque quibus ex agnita veritate revelatum est hominem bene intelligendi, volendi, deliberandi et agendi a lapsu primævo, penitus destitutum esse, ab Aristotelis sententia de felicitatis fundamento recedere cogimur. » Thèses philosophiques de 1599. Dyer, *Univ. of Camb.*, t. I. part. II ch. I.

[2] Marc Duncan, né en 1540, professeur à Saumur. *Institutiones Logicæ, Libri V.* Saumur, 1612. — Robert Balfour, professeur à Bordeaux : *Commentarius in Organon*, Bordeaux, 1610. — William Chalmers de l'Oratoire : *Disputationes philosophiæ G. Camerari Scoti*, Paris 1630. *Voy.* Hamilton, *Discus. of philos*, p. 121.

l'individu, mais lui attribuer une certaine substantialité sans matière qui suffit à constituer une espèce divisible en individus. « L'âme raisonnable est un esprit ou une substance incorporelle associable au corps comme la forme qui détermine la matière et constitue essentiellement un composé[1]. » En soi intelligente, volontaire, libre comme toute substance spirituelle, elle possède ces facultés indépendamment de toute image venue des sens[2]. Cependant l'homme fait acte d'intelligence par le moyen du fantôme sensible, *phantasma sensitivum*. L'âme est infusée dans un corps au moment où elle est créée de Dieu ; elle y est alors âme végétative et sensitive. La mort la prive ou la dispense de ces facultés motrices du corps, mais ne lui ravit pas la puissance de vivre, de penser, de mener une existence heureuse ou malheureuse.

On voit que nous trouvons dans Crakanthorp une exposition claire et sensée, mais peu originale, de l'aristotélisme chrétiennement rectifié de l'École. Il ne le modifie que pour le mieux défendre. Il s'est même efforcé d'y trouver le dogme de la divine providence et d'une providence générale et particulière.

[1] « Est spiritus seu incorporea substantia ita sociabilis corpori ut forma vere materiam informans et compositum essentialiter constituens. » Cap. X.

[2] « Omnis solusque spiritus facultatem seu potentiam habet naturalem intelligendi et ratiocinandi sine ullo phantasmate, a sensibus recepto... Homo intelligit per phantasmata sensitiva. Cap. VIII. » C'est dans ces termes que Crakanthorp attribue aux sens dans cette vie l'origine des idées; mais il ne se prononce pas formellement, et maintient à l'âme spirituelle en elle-même et comme substance séparée la faculté d'*intelligere sine phantasmate*.

C'est dans un traité spécial où, sans approfondir la question, il recueille et discute d'innombrables passages des anciens, pour établir qu'il n'y a point de hasard, que la fortune est un vain mot, et que tout est régi par une bonté toute-puissante qui *infléchit* jusqu'aux volontés humaines, mais sans les entraîner malgré elles[1].

Une connaissance exacte du péripatétisme scolaire rendait Crakanthorp tout à fait propre à traiter la logique suivant les règles. On ne peut donc s'étonner que l'ouvrage qu'il publia sur cette partie de la science qu'il définit l'art de raisonner, ait trouvé faveur dans l'université d'Oxford, et conservé jusqu'aujourd'hui une petite place dans la mémoire de ceux qui s'intéressent à l'histoire de ce genre d'études.

C'est un traité complet[2], d'une forme toute scolastique, disposé avec ordre et qui suffirait à lui seul pour donner une juste idée de cet art, le premier de tous dans l'enseignement des universités entre le douzième et le quinzième siècle. En combinant, selon l'usage, l'*Introduction* de Porphyre et l'*Organon* d'Aristote, Crakanthorp rattache la logique à la métaphysique, et il débute par prendre nettement son parti sur la question encore fondamentale qui semblait joindre l'une à l'autre. Tous les universaux, dit-il, n'existent que dans leurs individus et grâce à eux, *in suis individuis et gratia eorum*, mais non pas sans eux ni en dehors d'eux. Ils ne peuvent

[1] *De Providentia Dei*. I, 622.
[2] *Logicæ libri quinque*. Lond. 1641. La première édition est de 1622.

être perçus par aucun sens, mais par le seul intellect. L'universel naît et meurt avec le singulier[1].

Nous sommes ici en présence d'un ouvrage classique, mais aussi sans nouveauté. Crakanthorp n'est de son temps que par ses attaques contre le catholicisme. Il y puise complaisamment ses exemples de fautes contre la logique. Mais d'ailleurs il n'a nulle originalité, et quand on lit son maigre chapitre sur l'induction, on ne saurait soupçonner que depuis trente sept ans un *novum organum* avait paru.

Comme la logique est la moins variable des parties de la philosophie, son histoire pendant un siècle peut bientôt être écrite, et au point où nous sommes arrivé, nous pouvons dès à présent sans anachronisme l'embrasser d'un coup d'œil jusqu'au moment où Locke publia son livre.

Au mot de logique, le nom d'Aristote revient aussitôt. Nous savons d'ailleurs que son autorité était toute-puissante dans les écoles anglaises comme dans celles du reste de l'Europe. Les statuts de l'université d'Oxford prescrivaient à tous ses membres de défendre le maître et toute la doctrine péripatéticienne. La même autorité régnait à Cambridge jusqu'à la Réformation[2]. Lorsqu'en 1535, Henri VIII ordonna une nouvelle inspection des universités sous la direction de l'archevêque Cranmer, il se proposait pour but, avec le rétablissement de l'unité ecclé-

[1] I, *De Prædicab.*

[2] G. Dyer, *Hist. of the univ. of Cambridge*, t. I, part. II, c. I. *The privil. of the univ. of Cambr.*, t. II, Dissert., p. 534. etc. Lond. 1824.

siastique ébranlée par les premiers efforts du protestantisme, la régénération de l'enseignement par l'étude renaissante des classiques. Il se piquait de partager le goût et le savoir de son temps, et n'était pas loin de regarder comme un reste de barbarie le règne de la scolastique. Aussi Duns Scot fut-il proscrit ; mais Aristote ne cessa pas d'être recommandé ; après tout, c'était aussi un classique. Seulement on prescrivit de le lire dans son texte et de l'enseigner d'après lui-même, non d'après ses interprètes. On ne permit guère de lui adjoindre que les ouvrages philosophiques de Mélanchton. Un réglement de 1549 ordonna que le professeur de philosophie lût les Problèmes, la Morale et la Politique d'Aristote, Platon et Pline, celui-ci comme un maître pour la philosophie naturelle qu'on ne séparait pas de la philosophie morale; enfin le professeur de logique et de rhétorique devait lire les *Elenchi* d'Aristote[1], les *Topiques* de Cicéron, Hermogène et Quintilien. En fait, l'enseignement fut peu modifié ; les esprits novateurs s'éloignaient des universités. Aussi quand, par une réaction catholique, le cardinal Pole procéda à l'inspection de 1557, il maintint tous les droits d'Aristote. Aucun autre auteur ne dût être expliqué en philosophie. Pour la logique et la sophistique (*Sophistry*), après le traité de Porphyre, devait venir l'*Organon* auquel on ajouta le traité *de l'Invention dialectique* de Rodolphe Agricola[2]. La théologie sco-

[1] La dernière partie de l'*Organon*. Je suppose que la partie est là pour le tout.
[2] Né en Frise en 1442. *De Inventione dialectica*, Louvain 1516.

lastique fut remise en honneur ; quant aux arts ou plutôt aux lettres, l'étude en était tellement désertée qu'on crut nécessaire de la rendre obligatoire[1]. Les réglements du règne d'Élisabeth sont, en ce qui touche la philosophie et la logique, conformes à ceux du régne de Henri VIII[2]. L'autorité d'Aristote demeura si entière qu'en 1574 un certain Barebones, s'étant avisé de vouloir propager les doctrines de Ramus, fut obligé d'opter entre l'amende honorable et l'expulsion. On exigeait qu'il s'engageât à défendre Aristote contre tout venant [3]. La liste des livres de classe, *Text-books*, autorisée ou décrétée pour Oxford par Édouard VI, se retrouve la même dans un statut de 1636. On n'y désigne, pour la philosophie, que Porphyre et tous les grands ouvrages d'Aristote. Il en était de même à Cambridge[4].

[1] Huber, *Engl. univ.*, t. II, ch. VIII, p. 290.

[2] *Stat. Regin. Elisab. Docum. relat. to the univ. of Cambridge*, t. I, ch. IV, p. 457.

[3] Wood, *Ath. Oxon.*

[4] Huber, *id.*, t. II, not. 48. Voici comment les statuts ont été modifiés : « Prælector logicæ... quamlibet partem logicæ Aristotelis vel probatum aliquem ex recentioribus in ista materie scriptoribus exponat, vel quæstiones ad logicam pertinentes discutiat. — Prælector philosophiæ moralis... Aristotelem, Platonem, Ciceronem aut quævis melioris notæ in hac materie auctoris exponat vel quamlibet istius scientiæ partem discutiat. » *Stat. univ. Oxon.*, tit. IV, sect. XI, § 2 et 3. Oxford, 1847. Depuis les derniers changements, *la Rhétorique, la Politique* et surtout *l'Ethique* d'Aristote sont à Oxford, avec *la République* de Platon, le fond classique des lectures des étudiants en philosophie. On y joint le *Novum Organum*, l'*Analogie* et les Sermons de Butler, et subsidiairement quelque chose de la métaphysique de Kant, des ouvrages de Mill et de l'histoire de la philosophie de Schwegler. Les moralistes anglais, la psychologie écossaise, même française, et les parties les plus simples de Hegel sont, comme addition facultative, l'objet de quelque étude. Le programme est encore plus étendu à Cambridge et la liste des

cosse même les traitait en émigrés. On se contentait donc de quelques manuels de classe aujourd'hui oubliés, et les plus hardis y ajoutaient l'emprunt ou la critique de quelques nouveautés de Lulle et de Ramus. Encore Brerewood qui mourut avant Bacon paraît-il, aussi bien que Crakanthorp, s'être abstenu de toute innovation, et ses traités de logique ont joui pendant un temps de quelque faveur parmi les oxoniens [1]. Enfin pour achever d'entraver tout progrès dans cette branche de l'instruction supérieure, Bacon fit au commencement du dix-septième siècle ce que Locke devait renouveler à la fin : il entraîna les esprits vers d'autres études ; il agrandit le champ de la science et diminua l'empire de l'*Organon* en le déclarant usurpé. Aucun livre égal ou même comparable à l'*Art de penser* de Port-Royal ne vint relever l'enseignement de la logique au niveau de l'esprit contemporain. Le volumineux traité du polonais Smiglecius se réimprimait encore à Oxford en 1658 [2]. Dix ans plus tard, on y faisait le même honneur à la logiqne de Burgerdicius qui avait paru peu après le *Novum Organum* [3].

Citons encore l'ouvrage de Ralphe Lever qui paraît n'avoir jamais pénétré dans l'enseignement. C'était

[1] Edouard Brerewood, mathématicien et antiquaire, 1565-1615. *Elementa Logicæ*, Lond. 1614.— *Tractat. quid. Logic. de prædicab. et prædicam.*, Oxf. 1628.

[2] Martin Smiglecius, né à Léopol, 1562-1618, jésuite en 1581. *Logica*, Ingolstadt, 1618. *Select. Disput. in Organ. Aristot.*, Oxford 1658.

[3] Francis Burgerdik, hollandais, né en 1590, mort en 1636, professeur de philosophie à Saumur, puis de logique et de physique à Leyde. *Instiutiones Logicæ.*

un doyen de Durham qui, après avoir écrit sur la philosophie des échecs[1], publia un Art de la Raison[2], où plus novateur que Wilson, dont il paraît faire peu de cas, il annonce l'intention de rejeter tous les termes d'école, empruntés aux langue mortes, et de les remplacer par des mots intelligibles, c'est à-dire de race anglaise. Ainsi ce qu'on a jusqu'à présent nommé en grec logique ou dialectique, il l'appellera *Witcraft*, qu'il définit cependant en latin *Virtus vel ratio disserendi*. Il veut également qu'on ne dise point *sujet* et *prédicat*, qui sont des mots à peu près latins, mais *foreset* et *backset*[3]. Rien, dit-il, n'a encore été écrit en ce genre; cependant il suit Aristote dans ses trois premiers livres pour les matières et l'ordre; mais il met un peu plus du sien dans le quatrième. L'*invention* d'*Aristote* ne lui paraît excellente que pour les hommes d'université[4]. Elle ne s'applique convenablement qu'à des questions amenées à un haut degré de généralité, comme lorsqu'il s'agit de prouver que le *backset* (attribut) est ou n'est pas le *saywhat* (la définition), que le *kinde*, (l'espèce) est ou n'est pas la propriété ou l'*inbeer*

[1] *The philosopher's game*, 1563.

[2] *The arte of Reason rightly termed witcraft teaching a perfect way to argue and dispute.* Lond. 1573. Je n'ai pu rencontrer cet ouvrage. Je tire ce que j'en dis du tome V de la *Censuria literaria* de sir Edgerton Brydges (10 vol. Lond. 1815).

[3] Le sujet, *ὑποκείμενον*, *subjectum* (*quod subjacet*), est désigné par Lever comme le *posé le premier*, *antecedens*, *foreset*; et le prédicat, *κατηγόρημα*, est le *posé après*, *consequens*, *backset*, ou ce qui pré suppose le présupposé. Les termes d'école valent autant, quoique *prædicatum* soit assez mal choisi.

[4] *Universitie men.*

(l'accident) du *foreset* (sujet) [1]. Car voici comme les mots doivent être divisés; les uns désignent une chose qui a son être en elle-même, les autres une chose qui a son être en une autre chose. De ces deux choses, la première peut être appelée un *inholder*, l'autre, un *inbeer*. Rien n'indique dans Lever une intelligence profonde de la logique considérée comme science pure, encore moins la puissance d'y faire des découvertes. Il n'a eu que la prétention souvent renouvelée après lui de la dépouiller de sa nomenclature scolastique et de la rapprocher davantage d'une simple théorie du sens commun. Cette idée à laquelle les modernes sont souvent revenus n'aurait rien que de plausible, si elle n'entraînait presque toujours à méconnaître ce qu'il y a de nécessaire dans les lois du raisonnement, et par conséquent à rayer la logique du nombre des sciences.

Ici nous retrouvons Crakanthorp. Ainsi que je l'ai dit, sa logique a eu son temps [2]. Hamilton qui la regarde comme un ouvrage sérieusement travaillé ne la met pas au niveau de la logique de Duncan, qu'on ne peut, dit-il, placer assez haut. Mais il pense que pour des professeurs qui n'avaient plus le courage ou l'intelligence nécessaire pour suivre Aristote dans le texte, le traité de Crakanthorp parut bientôt trop difficile et trop ardu. Il leur fallut un simple manuel. Ils le demandèrent à Sanderson.

[1] *Saywhat, dictum quid,* ce qui exprime la nature de la chose, ou la *quiddité*. *Inbeer* pour *inborne*, de *bear*, porter, ce qui est *porté dedans*, contenu, inhérent.

[2] Hamilton, *Disc. of phil.*, IV, p. 121-125.

Né en 1587, admis à quatorze ans au collége de Lincoln, Oxford, Sanderson fut sept ans après lecteur de logique et publia son *Compendium Logicæ* en 1615[1]. *Fellow*, sous-recteur de son collége, il fut nommé chapelain de l'évêque de Lincoln, puis du roi Charles Ier (1631), docteur en théologie (1636), professeur royal de théologie à l'université (1642). Il soutint le parti de la cour par ses écrits, et il fut, comme Hammond, Sheldon, Morley, de ceux qui allèrent en 1647 joindre Charles Ier dans l'île de Wight et lui porter les exhortations de leur pieuse fidélité. Aussi perdit-il sa chaire l'année suivante, disgracié avec Gardner, Fell, Hammond[2]. Il ne pouvait manquer d'être évêque à la restauration. Nommé au siége de Lincoln, il eut à soutenir quelque controverse contre Baxter, et mourut en 1662.

Il a laissé des sermons et de nombreux écrits. Ceux de théologie morale appartiennent surtout à la casuistique. Ils sont empreints des sentiments du temps. Il y traite souvent les questions qu'élevaient le scrupule et l'esprit de parti au milieu des dissentions civiles et religieuses. Il entreprit ce travail à la demande de Charles Ier qui se proposait souvent des cas de conscience, quoiqu'il les résolût assez mal par l'orgueil et la mauvaise foi ; et le plus célèbre

[1] *The Works* of R. Sanderson *now first collected* by W. Jacobson, 6 vol. Oxford, comprenant sa vie par Isaac Walton.

[2] Richard Gardner, 1591-1670, auteur de nombreux sermons imprimés à Oxford. — Henri Hammond, 1605-1660, archidiacre de Chichester, royaliste et épiscopal zélé, persécuté par la révolution. — John Fell, 1625-1686, évêque d'Oxford ; on lui attribue des écrits politiques. Il a fait une vie de Hammond et aussi une logique : *Grammat. rationis sive Instit. Logicæ*, Oxf. 1673.

dans le temps des ouvrages de Sanderson, *De juramenti obligatione*, fut traduit en anglais par ce prince durant sa captivité dans l'île de Wight. Whewell trouve dans toute cette casuistique une juste appréciation des principes de la moralité[1]. Cependant des nombreux écrits de l'auteur, sa logique[2] seule doit nous retenir. Elle est divisée en trois livres. Le premier (*de simplicibus terminis*) traite à peu près des mêmes questions que Porphyre dans l'*Isagogue* et Aristote au commencement de l'*Organon*. L'auteur définit la logique ou sa coopératrice, la dialectique[3], l'art de la raison ou l'art instrumental qui dirige notre esprit dans la connaissance de toutes les choses intelligibles. Elle est conséquemment la première des sciences qu'on doive apprendre, puisqu'elle est nécessaire pour acquérir les autres. De là le nom d'*Organon* qu'Aristote lui a donné. Son objet est premièrement l'esprit humain et en second lieu l'oraison. Sa matière est tout ce qui, être ou non-être, peut être saisi par l'esprit ou exprimé par l'oraison.

Le second livre concerne les propositions ; les termes simples y sont considérés dans leurs rapports. Composition et division, c'est le sujet de l'*Hermeneia*. Le discours (*discursus*) ou l'acte de l'esprit qui procède de proposition en proposition, est étudié dans le livre troisième qui nous le montre en action. Ce

[1] *Hist. of mor. phil.*, lect. I.

[2] *Logicæ artis compendium*, Oxford 1615; et dans le tome V de ses œuvres.

[3] *Synerdochice* (?) *dialectica*.

livre roule donc sur l'argumentation et la méthode. Là se trouve la théorie du syllogisme.

Suivent deux appendix, assez importants où d'abord il est traité de cinq habitudes de l'esprit, l'intelligence des principes[1], la science, la sagesse, a prudence et l'art. Sanderson veut qu'on y ajoute la foi divine. Puis, en deux pages, il fait un retour historique sur la logique depuis Alexandre de Hales jusques à Ockham. Les principaux docteurs sont caractérisés par des surnoms qu'on ne trouverait pas ailleurs ainsi réunis. Quant à Raymond Lulle à qui sont donnés pour disciples Cornelius Agripppa et Giordano Bruno, on l'attaque, mais on dit qu'il a été réduit en poudre par Keckerman[2] mis également au-dessus de Ramus. A celui-ci Sanderson reconnaît du mérite littéraire ; mais il ne peut lui pardonner la hardiesse de ses attaques contre Aristote. Grâce à lui, le siècle a produit quelques philosophes qui veulent suivre une voie moyenne entre les ramistes et les péripatéticiens ; mais c'est vers les premiers qu'ils penchent. Heureusement, Keckerman a rétabli la tradition. Templerus et Alstedius[3] ont marché à sa suite. L'ouvrage finit par un manuel de science physique. C'est un maigre extrait de la physique d'Aristote et particulièrement de son traité de l'âme.

[1] « Intellectus principiorum habitus quo mens inclinatur ad assentiendum firmiter et immediate principiis immediatis. Append., p. 175. »

[2] Barthelemi Keckerman, Prussien, 1571-1609. *Systema logicæ*, Hanov. 1600. *Præcognita logica*, Han. 1614.

[3] W. Temple. Il penchait vers Ramus. Jean Henri Alstedius, né en Nassau, 1588, professeur de philosophie et de théologie.

On voit que l'ouvrage de Sanderson n'est guère qu'un abrégé de l'*Organon* assez exact, mais insuffisant ; il exigeait pour l'enseignement un commentaire oral. Cependant Hamilton y trouve de la solidité et l'esprit d'un logicien, et ne s'étonne pas que ce manuel ait fait oublier les traités plus travaillés, plus scolastisques, de Brerewood, de Crakanthorp et de Smiglecius, jusqu'au jour où il fut lui même supplanté par l'abrégé tout élémentaire d'Aldrich (1691).

Longtemps auparavant avait paru la logique de Hobbes. Elle nous transporte hors du cercle de l'enseignement universitaire. Comme pour Hobbes la philosophie n'est que *la connaissance acquise par la ratiocination*, la logique, qui est après tout la science de la *ratiocination*, devrait tenir la plus grande place dans sa philosophie. Cependant, il la réduit à d'étroites proportions. Elle est tout entière contenue dans les six chapitres de la première partie de ses Éléments de philosophie[1].

A vrai dire, tout homme apporte avec lui dans le monde la philosophie, puis qu'elle n'est au fond que la raison naturelle. Elle est innée, mais par le raisonnement, la raison tire la connaissance des effets ou apparences de celle de leurs causes ou de leur génération, et réciproquement elle infère la connaissance des causes de la connaissance préalable de leurs effets. C'est là proprement la philosophie. Cette science ratiocinative ne fait que

[1] *Computation or Logic. Elem. of phil. part I. — Engl. works of T. Hobbes*, éd. de 1839, t. I. La première édition est en latin. Londres 1655.

former la somme de choses ajoutées les unes aux autres, ou chercher ce qui reste lorsqu'une chose est retranchée d'une autre. Elle n'est donc qu'addition et soustraction, et la logique n'est qu'un calcul. Aussi reçoit-elle dans Hobbes le titre de *computation*. Comme les éléments de ce calcul sont les mots, il est bien nécessaires de savoir ce qu'ils valent ; ce sont des signes nécessaires, ce sont les noms des idées plutôt que des choses; car ils peuvent désigner des choses qui ne sont pas. On voit qu'à juste titre la doctrine de Hobbes a été considérée comme un nominalisme analytique. Le calcul qui pour lui ne s'applique pas seulement aux nombres comme le voulait Pythagore, combine ou sépare les noms, et les règles de ces opérations sont toute la logique. De là quatre chapitres sur la proposition, la définition, le syllogisme, l'erreur et la méthode. C'est une exposition peu étendue, peu approfondie, mais en termes clairs et précis, d'idées assez justes qui n'ont guère d'original qu'une forme tout à fait dégagée des lenteurs minutieuses de l'École. Quoique Hobbes ne paraisse rien emprunter d'Aristote, il n'ajoute rien de solide ni de neuf à l'*Organon*. Il supprime les difficultés au lieu de les résoudre, et la rigueur apparente du raisonnement ne sert qu'à dissimuler une doctrine incomplète et superficielle. Hobbes semble prétendre en tout à l'exactitude géométrique ; mais cette méthode ne pouvait que porter malheur à toute sa philosophie, car on sait qu'il a constamment échoué dans les mathématiques.

Encore sur ce modeste terrain de la logique, nous rencontrons un homme que l'on diminue, lorsqu'on n'en fait qu'un émule d'Homère. Milton a produit bien autre chose que des vers immortels. Comme Dante, il n'a porté ses regards vers les mondes invisibles qu'après avoir douloureusement observé la terre, et l'écrivain politique doit être cité à côté du poëte. Mais ici, disons seulement qu'il a fait une logique. C'est d'après le titre, une institution complète suivant la méthode de Ramus[1]. On sait par un discours de sa jeunesse[2], qu'il avait peu de goût pour la philosophie scolastique, et quoiqu'elle le choquât surtout par ses formes pédantesques et qu'il l'attaquât principalement dans son style, il ne devait pas craindre de toucher à la science même. Il le déclare, il pense comme son cher Sidney, *cum Sidneio nostro sentio;* et Pierre Ramus est son maître. Ainsi pour un maître égorgé par le fanatisme, il invoque l'autorité d'un ami que le despotisme allait immoler[3]. Cependant il appréhende le soupçon de nouveauté qui a perdu Ramus; il avertit qu'il dit : la logique, et non comme lui : la dialectique ; et il met toutes les règles qu'il donne sous le patronage des anciens. Il prend à Aristote la théorie des quatre causes, celle du syllogisme, et bien d'autres points encore, et il ne nomme pas Bacon une seule

[1] *Artis logicæ plenior institutio ad P. Rami methodum concinnata Adjecta est praxis analytica et P. Rami vita* (publié pour la première fois en 1672). *The prose works of J. Milton*, ed. by Robert Fletcher. Londres 1835. p. 861.

[2] *Prolation Orat.*, id. p. 847.

[3] Algernon Sidney.

fois. Ce hardi révolutionnaire semble ignorer qu'une révolution dans l'esprit humain a commencé avant lui. Cependant il nous met en garde contre les théologiens qui assujettissent à leur usage de prétendues règles logiques, s'en servent pour disserter sur les hypostases divines aussi bien que sur les sacrements, et finissent par fuir aussi loin de la logique que de la raison. On peut le soupçonner ici d'avoir voulu parler des subtilités de la théologie scolastique sur le dogme de la Trinité et celui de l'Eucharistie.

« La logique est, dit-il, l'art de bien raisonner... La raison ou la logique, d'abord celle de la nature, puis celle de l'art, emploie quatre auxiliaires au témoignage d'Aristote; la sensation, l'observation, l'induction et l'expérience[1]. Car les préceptes des arts (les principes des sciences), étant généraux, doivent pour être perçus se tirer des choses particulières qui ne peuvent l'être que par les sens. La sensation sans l'observation, l'observation sans l'induction, l'induction sans l'expérience n'est utile à rien. » On ne peut guère exprimer mieux les règles fondamentales de la méthode des sciences naturelles, et quoique Milton s'appuie ici de l'autorité d'Aristote qu'il paraît en général bien con-

[1] *Met.* I, I, Bacon serait ici nommé plus à propos qu'Aristote. Au lieu cité, ce dernier dit bien que tout commence par la connaissance sensible, mais que celle-ci qui est déjà une certaine intelligence, arrive, par la mémoire qui lui donne la faculté d'apprendre, à l'expérience, et par l'expérience à l'art qui est déjà de la science et n'a au-dessus de lui que la science proprement dite.

naître, il parle comme Bacon ; mais je le répète, il ne le cite point.

Cette logique est d'ailleurs bien faite, surtout bien dite, d'un style clair et facile, d'un latin bien supérieur à celui des écoles. On sent un maître en l'art d'écrire. Aussi est-elle un peu oratoire. Elle rappelle la manière de Cicéron, quand il traite des questions techniques. Comme lui, Milton prend souvent sès exemple dans les poëtes, au lieu d'inventer, comme Aristote, des formules didactiques ou de simples notations qui font penser à l'algèbre.

Cet ouvrage qui inspire la curiosité et qui la satisfait, n'est pourtant pas un de ces livres dont la science tienne compte, et il fut, je suppose, peu remarqué lorsqu'il parut. Milton approchait alors du terme de sa vie. Il y avait cinq ans qu'il avait publié son *Paradis përdu*, et on ne pouvait espérer que les courtisans de Charles II, qui donnaient le ton à la littérature et qui avaient comme ignoré l'apparition du noble poëme du vieux républicain aveugle, laissant au judicieux Addison le soin et l'honneur de le découvrir après des années d'oubli, accorderaient une ombre d'attention à un livre d'école suspect à ces écoles mêmes où dominait le double préjugé du trône et de l'autel. Milton avec sa cause avait perdu son public, et son manuel de logique d'après Ramus n'était pas pour le lui faire retrouver. Ce n'est désormais qu'une curiosité littéraire intéressante, qui ne pouvait faire concurrence aux compositions classiques que les professeurs des deux

universités devaient jusqu'à nos jours expliquer à la jeunesse.

Milton comme Hobbes n'a donc joué dans l'histoire anglaise de la logique qu'un rôle épisodique ; et l'un des plus ardents adversaires du second, Wallis qui a réfuté toute sa géométrie avec tant de constance et de succès, ne paraît pas avoir pensé à lui, lorsqu'il a publié son *Institution logique* (1687). Le nom de l'auteur que nous rappelleront des travaux plus importants attire nécessairement l'attention. Quoique ce soit un composition d'un certaine étendue, on n'y peut guère voir plus qu'une rédaction d'un étudiant habile. C'est sur le plan de l'*Organon* une exposition de la logique élémentaire faisant suite à une grammaire générale et anglaise quoiqu'en latin, et à une rhétorique. On y retrouve les trois parties obligées sur les trois opérations de l'esprit, l'appréhension simple qui comprend jusqu'à la définition, la proposition et l'argumentation. Le chapitre XV sur l'induction et l'exemple mérite d'être lu. On ne remarque pourtant dans cet ouvrage rien de neuf ni de profond, et il n'apparaît point que, soit à Oxford, soit à Cambridge (car Wallis a appartenu aux deux universités), il ait exercé de véritable influence. Cambridge, le berceau académique de Wallis, n'a jamais brillé spécialement par l'enseignement de la logique. Aucune chaire ne lui est exclusivement consacrée, et longtemps les éléments de

[1] *Institutio logicæ ad communes usus accommodata*, primo edita 1687. Joh. Wallis, *Opera mathematica*. Oxford 1693, 1695, 1699, t. III, *Miscel.* p. 81.

William Duncan d'Aberdeen[1] ont été le livre classique dont l'explication formait tout ce qu'on leur dispensait de philosophie. Avec quelque sévérité que Hamilton juge cet enseignement, nous verrons cependant vers le milieu du dix-septième siècle se manifester à Cambridge un beau réveil du véritable esprit philosophique. Quant à la logique proprement dite, l'état de langueur où elle y est demeurée pouvait présager qu'avec le temps la législation de l'esprit humain lui échapperait, pour passer, soit aux méthodes mathématiques, soit aux méthodes inductives des sciences naturelles.

L'université d'Oxford s'est signalée par des prétentions tout opposées. Nous l'avons laissée au moment où le sceptre de la logique tombait des mains de Sanderson dans celles d'Aldrich[2]. Ce n'était pas un progrès. Henri Aldrich, qui vécut de 1647 à 1710, fut doyen du collége de Christ Church. Son manuel, qu'il est accusé d'avoir composé sans connaître Aristote ni ses meilleurs interprètes, réussit par sa clarté, par une exposition sensée, enfin par cette facilité raisonnable que, de son temps, on demandait avant tout à l'exposition des questions scientifiques. Inférieur à la logique de Port-Royal qu'il accable avec arrogance de critiques injustes[3], Aldrich est cependant parvenu à dominer pendant plus d'un siècle l'en-

[1] *Elem. of Logiq.* Lond. 1790. Il ne faut pas le confondre avec Marc Duncan. Je le nomme sur la foi de Hamilton, et je doute, d'après Watt, que ce soit le même qui a été professeur de philosophie à l'Université d'Aberdeen, 1717-1760.

[2] *Compendium artis logicæ*, 1691.

[3] Hamilton, *Lect. of Logic*, t. I, l. II, p. 29.

seignement universitaire. On a regardé son livre comme le bréviaire des logiciens. Il y a quarante ans, on en était encore à l'abréger pour rendre la science plus aisée. La domination d'Aldrich n'a été tempérée que par la vogue de la logique de Watts[1], et celui-ci régnerait seul encore, si Whately, qui en fait cas, et Hamilton, qui le méprise, n'étaient venus. On leur doit une sorte de renaissance de l'art du raisonnement. Et, en même temps, la vieille lutte entre la logique abstraite et pure et la méthode des sciences d'observation, qu'on s'obstine à croire opposées et qui ne sont que différentes, a repris une nouvelle vie et un éclat nouveau dans l'antagonisme instructif de Hamilton et de Stuart Mill. L'un a cru perfectionner par des distinctions rigoureuses la logique suivant Aristote, l'autre développer par une exposition systématique la logique suivant Bacon, tandis que Whewell, à Cambridge, pensait avoir par sa philosophie des sciences inductives terminé le débat et qu'à Oxford le manuel d'Aldrich, sans être prescrit par les statuts, reste le livre usuel complété par les éléments de la logique aristotélique de Trendelenburg.

Je suis loin de m'associer aux dédains dont on a, depuis Bacon et Descartes, poursuivi la science syllogistique, comme si elle avait dû tomber et s'éteindre dans les ruines de la scolastique, dont elle a été le flambeau. La logique est une science absolue. Il lui reste peu de progrès, peu de découvertes à

[1] Isaac Watts, théologien dissident, 1676-1748. *Logick, or the right use of reason in the inquiry after truth*. Lond. 1725.

faire, mais elle est immortelle. Il n'est pas vrai que la science du moyen âge ait été perdue par la logique. Son fil conducteur était bon, mais elle était entrée dans une mauvaise route. On dit qu'elle a abusé du syllogisme; mais le syllogisme est le seul procédé de la démonstration. Les syllogismes de la scolastique étaient valables; mais ils portaient souvent sur des bases fausses. Ce ne sont pas les conclusions qui étaient fautives, mais les majeures; ce n'est pas la logique qui égarait la raison dès le point de départ; c'est la métaphysique et la physique qui, défectueuses ou mal comprises, fécondes en principes arbitraires et hypothétiques, ruinaient d'avance toutes les conséquences d'une logique d'ailleurs irréprochable.

On ne doit donc pas faire un crime aux successeurs de Bacon de n'avoir ni abandonné la logique, ni répudié la doctrine de l'*Organon*. On ne peut au contraire les blâmer que de l'avoir mollement étudiée, conçue même d'une manière superficielle et routinière. Plutôt que de se traîner dans les redites des formulaires d'école, ils auraient assurément mieux fait d'imiter ceux qui, à la voix de la philosophie nouvelle, ont appliqué les méthodes d'observation aux faits et aux phénomènes de la nature humaine et de la nature universelle. Sur des faits bien observés, un esprit sain peut légitimement conclure, sans avoir passé par tous les détours de la dialectique, et sous ce rapport, nous concevons dans une certaine mesure, le peu de soin que pendant deux cents ans on a pris de l'art du syllogisme.

L'occasion ne se représentera pas de revenir sur la logique, puisque tout ce qui s'est produit dans le dix-septième siècle de philosophie en Angleterre s'est produit en dehors d'elle, et que la primauté qu'elle tenait du moyen âge s'est éclipsée. C'est un joug dont l'esprit des temps modernes s'est affranchi presqu'en tout lieu depuis Bacon et Descartes. Les questions de psychologie et de métaphysique l'ont absorbé presque tout entier, et de celles-là seulement nous aurons à traiter désormais.

CHAPITRE V

LORD HERBERT DE CHERBURY.

Il est rare que des philosophes aient écrit leur vie. La mémoire de leurs pensées leur paraît en général plus précieuse que celle de leurs actions ; et cependant il serait souvent curieux de rapprocher ce qu'ils ont fait de ce qu'ils ont dit. Le rapprochement serait piquant surtout, s'il était un contraste, et le lecteur aurait le malin plaisir d'opposer les principes du docteur à la conduite de l'homme. Tous les sages n'ont pas eu la gloire de donner comme Socrate à la foi du philosophe la couronne du martyr. Tous n'ont pas, comme certains stoïciens, confessé dans les tortures l'énergie de leurs convictions. Mais on raconte qu'Épicure était austère, tandis que la vie de Platon n'était pas sans élégance. Le luxe de Sénèque démentait, dit-on, le stoïcisme dont Marc-Aurèle portait la simplicité jusque sur le trône du monde. Tous les scolastiques paraissent avoir vécu comme des moines, à l'exception de cet Abélard, qui a laissé le nom d'un héros de roman. Ce n'est guère qu'en Angleterre que nous voyons,

dès la fin du seizième siècle, la philosophie se produire dans le grand monde, et se mêler dans la même vie aux travaux politiques et aux affaires d'État. Ce fut pour elle grand dommage d'avoir immortalisé un chancelier du royaume, dont elle a rendu les vices plus éclatants. Elle a moins à rougir assurément d'un de ses contemporains, gentilhomme, soldat, courtisan, ambassadeur; mais elle ne peut cependant rappeler sans quelque embarras les prétentions et les exploits de lord Herbert de Cherbury, et elle aurait peut-être aimé à les ignorer, s'il n'avait pris lui-même la peine de nous faire confidence de ses duels et de ses galanteries en écrivant ses mémoires.

Il était pourtant presque oublié, quoique ses ouvrages, remarqués de son temps, fussent encore cités et discutés soixante ans après lui. Il y en avait quatre-vingts qu'il reposait dans son tombeau, lorsqu'une biographie écrite de sa main fut retrouvée par un curieux d'archéologie, et vint révéler au monde toutes les singularités d'un écrivain qui, selon son premier éditeur[1], tenait également de Don Quixote et de Platon. Descartes aussi avait porté l'épée, mais il se lassa de la guerre, et il en dédaigna la gloire. Vauvenargues, plus sensible à l'attrait comme à l'éclat de la vie des armes, montra à travers toutes les épreuves qu'elle infligeait à sa faiblesse, le courage de méditer dans la souffrance et

[1] C'est Horace Walpole qui retrouva et imprima le premier *The Life of Edward, lord Herbert of Cherbury, written by himself*, Strawberry, 1764.

de se sentir mourir avec la résignation douloureuse de la vertu. Lord Herbert n'a rien négligé des succès du monde; il n'a connu ni le renoncement, ni l'abnégation, ni le sacrifice, ni la résignation. Il ne s'est préservé d'aucune prétention; mais chez lui l'ambition n'était guère qu'un beau nom pour la vanité, et il ne cherchait que les succès d'un homme de cour et du monde, lorsqu'il touchait à la guerre et à la politique.

Sa biographie est si curieuse qu'elle nous a paru mériter d'être suivie dans tous ses détails, mais elle ne pouvait l'être ici sans altérer, en nous complaisant dans un épisode unique, les proportions de cet ouvrage, et c'est ailleurs qu'on trouvera le récit et le portrait[1].

Bornons-nous à dire ici que sir Édouard Herbert, né en 1582, dans le comté de Shrewsbury, d'une famille noble qui a donné plus d'une pairie à la Grande-Bretagne, avait reçu de ses ancêtres habitués de tout temps à batailler, sur les frontières du pays de Galles, contre les derniers et sauvages défenseurs de la nationalité celtique, le goût de cette police armée qui était le privilége et l'amusement de la chevalerie. Élevé à Oxford et marié trop jeune pendant qu'il y étudiait encore au collége de l'Université, il vint à la cour à l'âge de dix-huit ans et fut remarqué de la reine Élisabeth qui ne manqua pas de trouver qu'il s'était bien pressé de se marier, mais

[1] Voyez l'ouvrage intitulé : *Lord Herbert de Cherbury, sa vie, ses œuvres ou les origines de la théologie naturelle et de la philosophie du sens commun en Angleterre.* Paris, 1874.

elle ne l'en fit pas moins chevalier du bain. Il prit fort au sérieux les engagements très-romanesques que la tradition attachait à ce titre, échangea ses rubans avec ceux de quelque noble dame, et partit bientôt pour courir les aventures. Car ses divers voyages sur le continent ressemblent assez à ceux d'un chevalier errant. Il paraît n'y avoir cherché que des occasions de montrer, avec son adresse, sa vigueur et sa bravoure, cette courtoisie irritable et cette galanterie querelleuse qui conviennent mieux au *raffiné* qu'au soldat. A la guerre même, il semblait aimer les duels bien plus que les batailles.

Au retour de ses courses en France, dans le Palatinat, en Italie, il fut, par la protection de Buckingham, nommé ambassadeur à la cour de Louis XIII. Dans ces nouvelles fonctions auxquelles son caractère et son humeur ne semblaient pas l'appeler, il se montra, quoique représentant Jacques Ier, plus fidèle à la polititique d'Élisabeth qu'à celle des Stuarts; mais il n'attacha son nom à aucune négociation importante. Il ne nous laisse dans ses mémoires que quelques détails assez curieux sur l'intérieur de la cour de France, et il n'avait signalé sa mission que par une querelle avec le connétable de Luynes, auquel il fut sur le point d'envoyer un défi. Quoique l'altercation n'eût pour cause que son zèle à préserver les protestants de France de la guerre civile dont le gouvernement les menaçait, Jacques Ier, sans lui donner tort, n'osa le soutenir et ne le renvoya en France qu'après la mort de Luynes. Il y resta environ trois ans encore, et ne revint dans sa

patrie qu'en 1624. Récompensé par une pairie d'Irlande, il devint sept ans après lord d'Angleterre, sous le titre que la postérité lui connaît. Son rôle parlementaire fut fort effacé, du moins il n'en reste aucune trace. Cependant quand vinrent les premiers troubles qui présageaient la révolution, on dit que ce courtisan jusque-là si correct se déclara contre la cour; mais il était peu fait pour la vie de parti. Il ne paraît pas avoir rempli avec beaucoup de chaleur et de constance son rôle d'opposition. Il s'abstint peu à peu de paraître au parlement, et il se retira enfin de la politique, déterminé peut-être à la retraite par ses répugnances et ses scrupules autant que par son âge et sa santé. Ses dernières années furent remplies par les soins que la nature impose à la vieillesse, et il mourut à Londres, le 20 août 1648, après s'être fait lire un sermon de Smythe, mais sans avoir pu s'entendre à ses derniers moments avec le primat d'Irlande Usher, qui était venu pour l'exhorter.

Mais ses ouvrages nous intéressent plus que sa biographie, et nous avons hâte d'y arriver. Dans le nombre, nous négligerons certaines poésies semées de quelques vers heureux, mais inférieures à celles de son frère George Herbert qui ne sont pas oubliées; une histoire de Henri VIII qui ne pouvait être écrite avec une entière indépendance, mais qui l'est du moins avec sagesse et modération, et dont Locke a loué le récit et Hallam le style; enfin une relation de l'expédition de Buckingham dans l'île de Ré en 1627, qui se ressent trop de la reconnaissance de

l'historien pour le favori, et dont le latin sophistiqué semble trahir la coopération d'un humaniste de collége. Les œuvres philosophiques de lord Herbert ont une tout autre valeur.

La principale est son *Traité de la Vérité*[1]. C'est à Paris qu'après l'avoir médité longtemps, comme la pensée de toute sa vie, il le termina *un beau jour d'été*, dit-il, dans la dernière année de son ambassade. En posant la plume, inquiet du parti qu'il allait prendre, il demanda à Dieu de lui révéler par quelque signe s'il devait publier ou supprimer son livre. Il entendit alors je ne sais quel bruit inconnu qu'il jugea surnaturel et le *De Veritate* parut (1624).

Ainsi le philosophe qui pour conseiller et pour guide avait choisi Grotius, dont sa libre pensée dépassait peut-être le rationalisme chrétien, implorait et croyait obtenir un miracle pour se sentir en droit d'enseigner aux hommes que toute la religion certaine et nécessaire est une révélation de la raison. La foi au merveilleux garde une place dans l'esprit le moins crédule. L'inconnu fait dans notre savoir un vide que nous comblons avec des illusions.

Les doctrines philosophiques et les idées religieuses de lord Herbert rencontrèrent plus d'une opposition. Il voulut justifier les unes en les développant dans un ouvrage non terminé sur les causes de nos erreurs. Il donna le résumé des autres

[1] *De Veritate prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et a falso*, Paris, 1624 et 1633. Je me suis servi de l'édition de Londres de 1645, la dernière imprimée du vivant de l'auteur.

sous le titre souvent reproduit : *La Religion du laïque*[1] et entreprit de les motiver historiquement dans un traité assez considérable sur la religion des gentils[2]. L'ouvrage est écrit dans un latin plus soigné que les autres compositions et avec assez d'érudition pour un temps où la véritable histoire des religions de l'antiquité était encore à faire, et sans doute l'auteur ne se passa pas cette fois du secours de quelque docte collaborateur. Son but était de prouver que les vérités religieuses seules essentielles sont dans la tradition universelle, parce qu'elles résultent de ces notions communes à tous, qui sont comme le fond de la raison humaine ; et cette doctrine à laquelle il revient incessamment, a dicté ses jugements jusque dans l'appréciation des troubles religieux du règne de Henri VIII.

Tous ses ouvrages sont écrits en latin. Ceux qui sont purement philosophiques le sont d'un style simple et qui se comprend bien, mais qui manque d'élégance et d'agrément. Le fond des idées vaut mieux que leur forme, et mérite d'être fidèlement exposé.

La vérité existe. Toutes les écoles, toutes les églises en tombent d'accord, mais ne s'entendent pas sur les moyens de la connaître, c'est-à-dire sur la méthode. Les uns veulent subordonner la raison à la foi, les autres tout asservir à l'autorité ; mais les uns comme les autres, n'ayant point de méthode qui leur

[1] *De Causis errorum una cum tractatu de Religione Laici*, et *Appendix : Ad Sacerdotes*, Londres, 1645.
[2] *De Religione Gentilium*. Amsterdam, 1663.

soit propre, ne philosophent pas librement. Les uns comme les autres sont cependant en possesion de notions communes qui sont comme les principes de tous nos jugements et sur lesquelles nous nous appuyons sans avoir besoin d'en établir la certitude. Car ces principes émanent d'une providence qui a mis une certaine harmonie entre les choses et notre intelligence. Ce consentement universel est le signe de la vérité et d'un instinct naturel qui détermine notre adhésion. C'est là et non dans les livres que lord Herbert cherche les fondements de sa philosophie.

L'idée générale sur laquelle il s'appuie est admise par d'autres que lui. Mais la prendre pour principe unique et comme la pierre de touche de toutes les doctrines, c'est ce qui caractérise la sienne, c'est ce qui distingue la philosophie dite du sens commun.

L'âme a des facultés qui la mettent en rapport avec les objets; à chaque sorte d'objet correspond une faculté spéciale. L'accord entre l'une et l'autre peut s'appeler conformité. Cette conformité ne s'établit qu'à une condition, la vérité. Ainsi par exemple une faculté ou conception naturelle nous porte vers la félicité éternelle; une condition est nécessaire, c'est une religion vraie. Le travail de la philosophie doit être de rechercher le nombre et l'ordre de nos facultés, et les lois suivant lesquelles elles se mettent d'accord avec leurs objets. La vérité, ayant l'être pour sujet, est éternelle dans les choses éternelles. Elle est partout; elle est manifeste, elle se multiplie comme les différences des choses. De ces différences

résultent des rapports de comparaison. La science des rapports est l'analogie.

L'analogie exige ou suppose la vérité de la chose, la vérité de l'apparence (du phénomène), la vérité du concept. Cette dernière peut être altérée par nos préjugés, par l'imperfection de nos organes. Mais nos jugements peuvent être redressés par la vérité de l'intellect, c'est-à-dire par la raison innée, par les notions communes qui la constituent.

Herbert se livre à un travail psychologique assez étendu pour établir les conditions auxquelles s'accomplit la régularité du jeu de nos facultés. Il en conclut que l'intelligence est une chose divine, qu'elle a par elle-même le pouvoir de juger avec rectitude, étant éclairée par la lumière de ces notions communes, principes sacrés qui, bien loin d'être tirés de l'expérience, guident et contrôlent l'expérience même. Les preuves de la nécessité de ce savoir naturel qui précède nos connaissances, sont exposées avec un détail qui dénote une véritable puissance d'analyse. On conçoit qu'admettant autant de facultés qu'il y a à connaître d'objets de différents ordres, l'auteur n'en peut donner le dénombrement. S'il n'y avait qu'une seule faculté, ce serait l'âme humaine. L'unité est dans l'âme, la diversité dans ses facultés. Ses facultés sont les rayons de l'âme. Elles appartiennent à l'instinct naturel, ou au sens interne (conscience), ou au sens externe, ou au raisonnement (*discursus*). Rien ne peut être connu ni prouvé que par une de ces quatre voies, mais à la condition que l'on ne perde pas de vue les lois de chaque sorte de

vérité et que l'on rapporte la chose à la faculté compétente. Les facultés supérieures vont au delà des facultés des sens, et percent jusqu'aux choses divines pour lesquelles elles sont faites.

Comme elles sont l'apanage de l'humanité, les vérités qu'on leur doit sont acceptées par le consentement unanime, qui devient à son tour la marque de la vérité. Telle est donc la règle à suivre dans la religion, dans la législation : il n'y a de vrai que ce qui est consacré par l'assentiment de tous, c'est-à-dire par l'instinct naturel, qui témoigne d'une providence universelle. Point de système, point d'école, point d'église, point d'époque qui n'ait sa part de vérité. De là ce fond commun d'idées qui constitue la philosophie et la théologie véritables ; de là une science plus sûre qu'aucune histoire. Il ne faut accueillir qu'avec précaution ce qui repose uniquement sur l'autorité d'un récit. Il ne s'ensuit pas qu'on doive tenir pour douteux tout ce qui est enseigné ou professé de notions particulières ; mais on ne les doit accepter, qu'autant qu'elles sont conformes aux notions communes ou propres à en accroître l'empire et la clarté.

Celles-ci sont la dot de l'instinct naturel dont les facultés précèdent les sens externes, et si elles ne sont toute l'âme, en sont l'émanation immédiate. Aussi lui sont-elles si nécessaires qu'elles peuvent lui survivre, et il dépend de la justice de Dieu qu'elles lui survivent en effet. Aussi n'est-il point de religion ni de philosophie qui ne nous enseigne que l'homme ne meurt pas tout entier.

L'esprit humain n'est pas une table rase, comme s'il ne tenait que des objets tout ce qui le rend capable de s'appliquer aux objets et d'en bien juger. Comme une providence particulière pour chaque homme, l'instinct naturel le porte à reconnaître une providence générale dans la nature. C'est une impiété que de la mettre en opposition avec cette providence spéciale qu'on appelle la grâce. Si celle-ci n'était d'accord avec la providence générale, si elle n'en était une partie, il y aurait des maux sans remède, des condamnations irrévocables, des hommes privés absolument de tout moyen d'être agréables à Dieu. Sa grâce deviendrait quelque chose comme la fatalité des stoïciens.

Nous ne saurions entrer à la suite de lord Herbert dans l'examen méthodique des conditions auxquelles les notions particulières sont rattachées par la raison discursive aux notions communes, le sens interne lié à l'instinct naturel, et l'un et l'autre secondés et pourvus de perceptions nécessaires par le sens externe. Il y a là une psychologie appuyée d'une physiologie très-contestable, mais où plus d'une distinction juste, d'une observation exacte se mêle aux subtilités et aux hypothèses d'une science souvent hasardée ; mais toujours l'auteur prend soin de retrouver dans la nature l'empreinte de la Divinité, et dans les lois morales de l'humanité les signes, les preuves des attributs divins. La notion de l'infini répond à l'infinité de Dieu. Le désir d'être heureux conduit à l'amour du bien, et par suite à l'idée de la béatitude éternelle. On voit qu'il n'y a rien à re-

prendre à la pureté, à l'élévation de la doctrine. Il va sans dire que le fond en est un spiritualisme religieux fondé sur un optimisme peut-être excessif.

Lord Herbert est le premier qui ait méthodiquement soutenu une doctrine destinée à reparaître souvent dans la Grande-Bretagne, et qui devait faire le fond de la philosophie écossaise, la vérité absolue des notions universelles de l'esprit humain. Cette doctrine, suivie logiquement, semble réduire toute la métaphysique à une question de fait : quelles sont les croyances naturelles à tout être raisonnable, celles qui servent généralement de principes à la conduite de l'entendement et à celle de la vie? Elle est rigoureusement vraie, tant qu'elle s'appuie sur les idées nécessaires et sur l'évidence de fait, mais elle est sujette à s'égarer, lorsque, faute d'une critique sévère, elle étend à des inductions plausibles ou persuasives une autorité qui n'appartient légitimement qu'aux principes mêmes de la raison. On ne saurait répondre que Herbert n'ait pas quelquefois porté en ce sens la confiance trop loin. Mais, en général, il établit d'une manière rationnelle les bases de sa foi philosophique, et, quoique les expressions qu'il affectionne de *notions communes* et d'*instinct naturel*, semblent annoncer une facilité trop complaisante sur les conditions de la certitude et rabaisser la science à un empirisme tout pratique, l'interprétation qu'il donne à son langage, et les preuves qu'il exige pour distinguer les vérités des simples opinions, n'indiquent pas un esprit sans exactitude et sans

rigueur. Sa méthode, fidèlement observée, conduirait à des conclusions assez rapprochées de celles d'une dialectique plus scrupuleuse. C'est à l'aide d'une analyse vraiment scientifique qu'il procède à la constatation et à la démonstration des lois de la pensée, et qu'il satisfait à son ambition de placer les principes de la morale et de la religion sur le même rang que les vérités mathématiques.

Il ne faut donc pas que ces expressions de notions communes et d'instinct naturel nous fassent illusion et nous persuadent qu'il ait banni de la philosophie la science et la réflexion. Les *notitiæ communes*, traduction littérale des κοιναὶ ἔννοιαι des anciens, sont ces principes d'une évidence telle, qu'on ne peut supposer une intelligence qui n'en aurait pas au moins la connaissance implicite. L'instinct naturel est un mot que Cicéron, dans l'antiquité, et, avant Herbert, Bacon avaient détourné du sens propre qui le réduit d'ordinaire aux actions spontanées par lesquelles l'animal pourvoit à sa conservation, pour transporter ce nom aux mouvements spontanés aussi de l'intelligence se portant d'elle-même, et souvent sans examen, vers certaines vérités dont l'évidence la détermine presque à son insu. Cette expression, que Reid et les Écossais n'ont pas dédaignée, a été critiquée par Priestley et Mackintosh, et sans doute elle ne doit être employée que comme un synonyme approximatif. Mais Hamilton, qui ne peut être soupçonné de manquer de rigueur dans l'esprit, a, dans une célèbre apologie de la philosophie du sens commun, pris la défense

de l'emploi du mot d'instinct appliqué aux phénomènes de l'ordre moral, et montré, par un grand nombre d'autorités, qu'il n'est point une innovation choquante dans la langue philosophique. Quant au fond des idées que résument ces deux termes d'instinct naturel et de notions communes, on ne saurait prétendre que Herbert l'ait inventé de toutes pièces; mais il faut reconnaître que la pensée systématique d'une philosophie du sens commun n'était pas venue aux écoles du moyen âge, et qu'en Angleterre personne n'en avait donné l'exemple à l'auteur du *De Veritate*. Aussi Hamilton n'hésite-t-il pas à dire que cet ouvrage contient de la doctrine qu'il soutient lui-même l'expression la plus formelle et la plus positive qui eût et peut-être qui ait encore paru, et il s'étonne que les spéculations d'un penseur aussi original et aussi fort aient échappé à l'attention de ceux qui ont, en Angleterre et en Écosse, philosophé dans le même esprit [1].

On peut dire sans doute que lord Herbert a, comme lord Bacon, ramené la philosophie à l'observation des faits; mais l'un ne doit rien à l'autre. Il ne se sont pas imités, et ils ne se ressemblent pas. On croirait presque que ces deux contemporains ne se sont pas connus. J'accorderai, si l'on veut, que l'un et l'autre sont les promoteurs de la méthode expérimentale. Mais Bacon la destine à la recherche et à la connaissance des faits extérieurs, ayant pour

[1] Reid, Appendix, note A, v et XI.

but unique la restauration générale des sciences. Herbert, en cherchant la vérité fondamentale dans les notions premières et universelles de l'esprit humain, ramène la science philosophique, la spéculation métaphysique elle-même à l'observation des faits internes; il en fait la base de l'analyse des idées, et inaugure ainsi cette méthode expérimentale que les modernes ont récemment appelée la méthode psychologique.

Certes, prendre une telle initiative avant Descartes n'est pas un médiocre mérite, et l'on peut trouver surprenant, en effet, que Locke, Hume, Reid, Beattie, Oswald et les autres Écossais aient négligé d'en tenir compte. Ce n'est pas que lord Herbert ait été immédiatement oublié. Nous verrons que plus d'un demi-siècle après sa mort, on s'occupait encore de lui, et l'on n'en parlait qu'avec une grande estime. Mais c'était moins sa doctrine philosophique, que les conséquences qu'il en tirait relativement à la religion, qui éveillaient la sollicitude des critiques; car il a, le premier dans son pays, établi, en dehors des dogmes de la foi, et à certains égards en opposition avec la foi, une doctrine de religion naturelle. En toutes choses, il est le philosophe de la nature.

Mais, à la différence de ceux qui prétendent à ce nom, il trouve dans la nature la raison humaine, et, dans la raison humaine, les principes de la vérité, en sorte que notre esprit, loin d'être une table rase, porte gravés de divins caractères, et, qu'au lieu de tout devoir à l'expérience, c'est-à-dire

à la sensation, il tire de lui-même les lois de l'expérience. Sur tous ces points, Leibnitz, Reid, Kant, n'ont pas mieux dit.

Mais de ces généralités incontestables, Herbert déduit, par rapport à la révélation, des conséquences qui seront moins facilement acceptées. Ses vues sur l'histoire des croyances humaines prêteraient à plus d'une objection. Ce serait l'objet d'une discussion tout historique qui ne saurait trouver place ici. Remarquons seulement par quel fil ses idées sur le christianisme se rattachent à ses idées philosophiques.

Pascal a dit que le pyrrhonisme servait à la religion. Par une conséquence assez naturelle, la religion peut facilement trouver suspecte toute philosophie ouvertement hostile au scepticisme. Celle-ci a pour principe la foi dans la raison humaine, et il n'est pas étonnant que cette confiance dans les lumières naturelles rendent l'esprit plus indépendant de toute autorité, plus insensible à l'empire des traditions. Il n'y aurait qu'une tradition universelle qui pourrait le convaincre, comme expression d'une loi générale de l'esprit humain. Aussi malgré quelques réserves dictées, ce semble, plutôt par la prudence que par la conviction, Herbert peut-il être difficilement disculpé d'une grande liberté de penser à l'égard du christianisme. Tout au plus voit-il dans la révélation évangélique l'effet d'une dispensation particulière de la Divinité, qui a voulu rendre plus positives, plus persuasives pour le commun des mortels, les vérités que sa providence générale avait

orginellement déposées dans l'âme créée à son image. Or, réduite à ces vérités primordiales, la religion, il faut bien l'avouer, perd une grande partie des dogmes qui la caractérisent, et n'est plus que la forme mystique d'une philosophie théiste à laquelle elle n'ajoute rien d'essentiel. Tant d'honnêtes gens l'ont ainsi comprise en Angleterre dans le siècle qui a suivi Herbert, sans croire pour cela cesser d'être chrétiens, qu'il serait trop rigoureux de leur en refuser le titre. Les doctrines ariennes ou unitairiennes peuvent s'unir à des croyances qui admettent encore la divinité du christianisme. Mais on ne peut méconnaître dans Herbert une forte tendance à ce que Coleridge appelait *le minimifidianisme*.

Ce n'est pas d'une autre part rendre un mauvais service à la religion chrétienne que de consolider les bases de la religion naturelle. Leibnitz a remarqué que la seconde ne pouvait être ébranlée, sans que la première en souffrît, et sous ce rapport, les convictions de Herbert, motivées avec force, exposées avec l'accent d'un sentiment vrai, ne peuvent manquer de toucher tout esprit sincère, et même de satisfaire plus d'un esprit exigeant. Nous vivons dans un temps où l'on s'est plu, des côtés les plus opposés, à jeter tant de discrédit sur les spéculations religieuses de la raison, qu'il peut n'être pas inutile de relire, malgré sa forme pédantesque, la profession de foi d'un esprit ferme qui a jugé et condamné toutes les sectes sans abandonner la cause de Dieu.

Ces derniers mots que lord Herbert emprunte à Bradwardine, nous rappellent un point capital dans les controverses anglaises du dix-septième siècle, et peut-être le principal motif qui sépara Herbert de l'enseignement de l'Église..On sait que des écoles théologiques, non contentes de nier ou d'amoindrir l'autorité de la raison dans le champ de la vérité, contestent avec encore plus de rigueur les droits de la conscience morale, et déclarent le cœur de l'homme bien plus pervers encore que son esprit n'est faible. Il y a une manière de défendre la doctrine du péché et de la grâce qui exagère à ce point sa déchéance originelle, qu'il devient incapable de tout bien, et que l'action miraculeuse de Dieu peut seule faire renaître en lui autre chose que le péché. Le libre arbitre est déclaré impuissant par lui-même, et il n'y a plus de vertu véritable qui ne soit surnaturelle.

Ce système n'a jamais été soutenu d'une manière plus absolue que par l'évêque Bradwardine, qui s'imaginait défendre la cause de Dieu; et il fut repris par la Réforme allemande trop empressée de rendre au Christ seul les vertus rédemptrices qu'elle accusait l'Église romaine d'attribuer à des pratiques insignifiantes. Luther poursuivit cette guerre déclarée à la nature humaine, Calvin enchérit encore sur Luther, et leurs doctrines absolues furent en général adoptées par les sectes rigoristes de la Réforme britannique. Ce mépris dogmatique de la nature humaine révoltait lord Herbert. Il n'avait pas cru que notre esprit eût été créé incapable d'arriver par lui-même

à la vérité ; il ne put admettre que le cœur humain n'eût par lui-même d'autre vocation que celle du mal. Il prit la défense de l'humanité, et crut en plaidant pour elle, plaider la cause de son auteur. Aussi une grande partie de son ouvrage est-elle une réfutation indirecte de Bradwardine et des sectes qu'il accuse ainsi que lui d'un injuste fatalisme, et par une réaction naturelle, il se jette dans un optimisme trop indulgent peut-être, mais certainement juste et généreux dans son principe. Sans doute, il n'est pas certain, comme il voudrait le croire, que l'instinct naturel ait toujours guidé sûrement les hommes à de saines idées sur le vrai et le faux, sur le juste et l'injuste. Les bonnes semences que Dieu a mises en nous ont besoin pour germer de quelque culture. L'expérience et la réflexion sont nécessaires à l'éducation de l'humanité. Les événements, les exemples, les traditions, les institutions, ou d'un seul mot le temps, voilà les conditions du progrès dans la science comme dans la morale, et ce n'est qu'à la longue, à la lumière de la méditation et de l'étude que la philosophie peut découvrir dans les notions communes les vérités éternelles. Avant qu'on n'eût tracé de cercle, tous les rayons étaient égaux, et dès qu'il a pris naissance, l'esprit de l'homme était fait pour le reconnaître. Mais il est à croire qu'il ne s'en est avisé qu'après avoir tracé plus d'un cercle.

Toutefois, la pensée générale de lord Herbert reste vraie. « Notre âme, dit Bossuet, a en elle-même des principes de vérité éternelle, et un esprit de rapports,

c'est-à-dire des règles de raisonnement et un art de tirer des conséquences. » En d'autres termes, nous possédons des vérités premières et les moyens de les appliquer. Au nombre de ces vérités est celle-ci, que notre volonté doit être gouvernée par notre raison. En d'autres termes encore, l'homme est raisonnable et libre. C'en est assez pour autoriser les principales conclusions auxquelles lord Herbert est arrivé.

Aussi nous paraît-il qu'un rang plus élevé que sa réputation lui est dû dans la philosophie de son temps. Il n'a point eu de maître ni de disciple, il n'a point fait école, les Écossais l'ont reproduit sans le connaître. Malgré la singularité de sa vie et le bruit de son nom, il est resté pour ainsi dire obscur. Qu'il n'ait pas atteint la renommée de Bacon, on le comprend ; l'inégalité des talents est trop évidente. Dans les sciences même, les dons de l'imagination sont comptés. La médiocrité de l'écrivain chez Herbert a nui au philosophe, et notre témoignage tardif, même après celui de Hamilton, ne le replacera pas sur le niveau de Locke, de Reid, de Hobbes et de Hume, quoiqu'il fût digne de figurer dans leur compagnie et de disputer avec eux.

Nous ne pouvons dire adieu à lord Herbert, sans nous expliquer en peu de mots sur cette philosophie du sens commun dont la mention et souvent l'éloge peuvent revenir dans ces pages. Autrement, on en pourrait conclure qu'elle est à nos yeux toute la philosophie, et que la science doit être étroitement contenue dans les limites que lui posent les travaux de

Reid et de Stewart. Autant vaudrait dire qu'il n'y a pas, à proprement parler, de métaphysique, et que Platon et Aristote ont perdu les trois quarts de leur temps. D'ailleurs, Hamilton lui-même n'a cru pouvoir sauver l'école écossaise qu'en la fortifiant par des emprunts à la critique de Kant, qui pourtant ne passe point pour avoir réduit la raison et la science aux croyances naturelles du sens commun.

De la critique kantienne, en effet, date l'opposition que l'école allemande se plaît à établir entre la science et le sens commun. Il faut sans doute lui accorder que l'une n'est pas l'autre, et qu'à les assimiler absolument, on s'exposerait aux erreurs de celui qui conformerait l'astronomie au témoignage apparent des sens et jugerait de la nature de la lumière ou des lois de l'optique, d'après ce que la simple vue nous en apprend. Oui, si la philosophie n'était que le sens commun, il n'y aurait véritablement pas de philosophie; et comme le sens commun est variable et divers, comme il est en toutes choses le résumé des plus simples et plus ordinaires suggestions de l'expérience de la vie, c'en serait fait des autres sciences, qui toutes sont l'œuvre laborieuse du temps et de l'étude, la conquête des esprits d'élite. Enfin, à moins de réclamer pour la raison humaine abandonnée à elle-même la certitude et l'infaillibilité, il n'y aurait pas de vérité, car toutes nos connaissances, si la réflexion ne les contrôle, peuvent n'être qu'illusions et préjugés.

Mais la philosophie du sens commun n'est pas simplement le sens commun. C'est le sens commun,

plus la réflexion, l'observation, la méthode ; ou plutôt c'est la solution, tentée du moins, de ce problème : le sens commun étant donné, en trouver la philosophie. En d'autres termes, si par l'étude de l'esprit humain, observé en soi et dans son histoire, on distingue et l'on constate un certain nombre de connaissances et de croyances, en déterminer l'origine, le sens, la portée, la valeur, c'est ériger le savoir naturel en science, et faire la philosophie du sens commun. Un philosophe allemand, Herbart, a très-bien remarqué que certaines notions, que les philosophes réputent tellement nécessaires à la raison humaine qu'elles en sont comme les lois primitives, se trouvent cependant si obscurément enveloppées dans les jugements empiriques qui guident l'existence du commun des hommes que fussent-elles des idées nécessaires, elles ne peuvent être regardées comme des connaissances universelles, comme des *notions communes*, puisqu'elles ont besoin pour être distiguées, élucidées, ramenées à leurs éléments essentiels, d'un travail réfléchi, et ne sont rendues présentes à la conscience, dans leur essence propre, qu'à l'aide d'une investigation, d'une analyse scientifique qui est du ressort de la psychologie. Il y a telles des vérités les plus usuelles qui font loi pour la raison, dont l'expression régulière et logique, la première fois qu'elle est signifiée même à des esprits cultivés, les frappe comme une nouveauté et les étonne avant de les persuader.

Les lois de l'intelligence, qui servent de fondement à nos connaissances, sont cachées comme tous

les fondements; il faut creuser pour les découvrir.

Ainsi la philosophie du sens commun n'est pas le sens commun même. Elle en est, comme le nom l'indique, la philosophie. Mais cette philosophie est-elle toute la science? elle n'est pas même celle de l'esprit humain tout entier; elle en est la description raisonnée; et en cette qualité, elle peut être considérée comme une nécessaire introduction à la philosophie première. Elle doit même servir de contrôle, de pierre de touche à tout système ultérieur. Aucun système n'est valable en effet, s'il ne confirme nos idées nécesaires, et celles-ci ne se démêlent au milieu de tant de notions expérimentales ou accidentelles qui remplissent notre esprit que par un examen attentif et prolongé des faits que la conscience nous révèle. Ces faits sont de diverse nature; c'est l'erreur d'une psychologie crédule et superficielle que de les confondre et de les mettre tous sur la même ligne. Elle part d'une hypothèse hasardée, si elle suppose qu'une autorité égale s'attache indistinctement à tous les renseignements de la conscience. De même que l'éducation, l'exemple, les épreuves de la vie, souvent enfin notre caractère personnel, peuvent nous inspirer des sentiments qui ne sont pas dans la vérité, c'est-à-dire conformes au bien ou favorables au bonheur, il se peut que des causes particulières encombrent notre esprit de notions qui ne sont ni vraies ni justes, et la conscience mal consultée rend souvent témoignage de nos illusions et de nos préjugés. C'est la

faiblesse de l'individu, mais ce peut être aussi celle d'une génération, d'une époque, d'une nation, et le sens commun n'est guère que la généralité des croyances d'un temps et d'un pays donnés.

Un travail de révision et d'analyse est donc indispensable pour séparer dans le champ de la conscience le bon grain de l'ivraie, et même, après qu'on a réussi à réduire les faits de conscience à ce qu'ils ont d'universel et de fondamental et à en tirer les leçons mêmes de la nature, il reste encore à faire quelque distinction entre les notions communes auxquelles il semblerait que lord Herbert voudrait qu'on accordât la même confiance. Il est rare qu'elles ne puissent pas être rangées en trois classes. Les unes sont des connaissances tout empiriques, que nous avons puisées sans contrôle dans l'exercice pratique de nos facultés perceptives ; les autres sont des idées essentielles, d'une application plus générale, qui s'induisent légitimement de l'ensemble de nos connaissances ; quelques-unes enfin sont de véritables principes, des vérités enveloppées dans les précédentes, et qui dès qu'elles en sont extraites sous leur forme la plus générale, peuvent être posées comme les lois de l'entendement et de la nature. Au premier rang de celles-ci sont les vérités nécessaires.

Des exemples feront bien comprendre ces distinctions.

J'appelle notions empiriques les conclusions irréfléchies que nous tirons de l'expérience de la vie, les illusions naturelles, semblables à celles qui nous

persuadent que la sensation n'est que dans nos sens, ou que les qualités secondaires des corps ressemblent aux sensations qu'elles nous causent.

Les seconds faits de conscience, mieux observés et plus instructifs, sont ces croyances, ces convictions plutôt, qui semblent défier le doute, comme par exemple la foi dans la réalité de l'objet de la perception externe, ou l'induction spontanée qui de plusieurs faits réunis conclut la probabilité ou même l'assurance de leur constant retour.

Enfin dans ces divers phénomènes du moi pensant, on peut démêler ceux qu'une signification éminente permet d'ériger en principes psychologiques, et qui demandent, pour être isolés et appréciés dans toute leur valeur, de la méditation et de la méthode. Le plus grand exemple connu est le fait de l'existence compris dans le fait de la pensée, dont le *Cogito* de Descartes est la célèbre expression. Mais de ces principes de la nature humaine, la méthode dialectique peut extraire des vérités plus abstraites et plus impératives encore. Celles-ci sont comme les axiomes de la nature des choses. Ce sont les vérités nécessaires, lesquelles enveloppées dans toutes nos connaissances expérimentales les cautionnent en quelque sorte et leur servent de titre.

Le type le plus connu et le plus familier de ces vérités absolues sont les vérités mathématiques. Si elles n'étaient armées d'une autorité irréfragable, quelle foi mériterait le système du monde, la science de l'optique, la mécanique même, et toute la physyque soumise au calcul? Il serait facile de montrer

qu'un même caractère de nécessité appartient aux principes de la logique et à ceux de la morale. Enfin au-dessus de ces sciences particulières, s'élèvent des vérités nécessaires d'un ordre encore plus général et qui sont comme les lois primitives de la raison, car sans elles la raison ne pourrait ni savoir ni penser. Et telle est la prérogative de la raison que ses lois primitives sont les lois mêmes de l'être. On doit comprendre qu'une haute métaphysique est nécessaire pour mettre en pleine lumière la valeur tout ensemble logique et ontologique de ces idées souveraines de toutes les idées. Une suite d'observations qui n'aboutiraient qu'à la statistique de toutes nos manières de penser nous donnerait peut-être un inventaire de la raison, mais non une estimation exacte du prix de tous les articles qui le composent. La découverte de ce que la raison humaine contient de raison absolue est l'effort le plus élevé de la science.

Il ne faut pas croire en effet qu'il soit facile de ramener à leurs termes essentiels les principes les plus usuels de la raison. Essayez par exemple d'entretenir un homme d'un esprit ordinaire du principe de causalité, de la connexion qui unit l'effet à la cause. « Je le sais, vous dira-t-il, et le voici : Il n'y a point d'effet sans cause. » Et charmé de l'évidence, il ne s'apercevra pas que sa réponse n'est qu'une puérile tautologie. Peut-être même vous faudra-t-il quelque soin pour lui faire comprendre que l'expression véritable, comme la véritable idée du principe de causalité, est en ces termes : « Tout ce

qui commence d'exister a une cause ». Puis s'il faut montrer sur quoi se fonde ce principe, on se trouvera obligé de discuter bien des théories différentes et de délivrer de toutes les atteintes de l'empirisme, du criticisme, du scepticisme, l'élément *a priori* de toutes nos connaissances. Et pourtant si cet élément nous échappe, si nous ignorons le lien nécessaire de la cause et du changement, que pouvons-nous savoir de l'histoire naturelle du monde, de l'histoire civile de l'humanité?

Il faut bien que l'analyse et l'appréciation de ces formes graduées de la connaissance ne soit pas une tâche si aisée, puisque Descartes lui-même a méconnu la valeur absolue des vérités nécessaires. Le grand géomètre a osé regarder les mathématiques comme des décrets arbitraires de Dieu. C'est un système de despotisme, s'est écrié Leibnitz. A ce compte en effet, il n'y aurait pas de loi dans le royaume de la vérité. Dieu serait l'idéal du monarque asiatique, et tout serait bon plaisir dans la nature des choses. Des pères de l'Église eux-mêmes ne l'ont pas admis, et depuis Leibnitz, il n'est plus permis d'ignorer l'existence et le caractère des vérités nécessaires. Kant, bien qu'il se soit attaché à leur trouver un reste de subjectivité qui les affaiblit, a contribué à les affermir, en démêlant, avec plus de rigueur que personne avant lui, leur origine et leur rôle dans le savoir humain. Aussi sommes-nous fondé à répéter que toute philosophie est incomplète, superficiellement psychologique, qui ne remonte pas des phénomènes de l'esprit humain aux vérités nécessaires.

C'est en général le faible de la philosophie dite du sens commun. Ce n'est pas qu'elle ne soit dans la droite voie, lorsqu'elle cherche à s'appuyer sur les principes ordinaires de la croyance humaine, sur ce que Reid appelle comme Herbert notions communes ou premiers principes [1]. Mais elle ne creuse pas à une assez grande profondeur, pour en découvrir les vrais fondements. Ainsi les *notions communes* de lord Herbert sont bien la preuve qu'il cherchait des bases à la science et à la raison, et souvent dans cette recherche, il a montré de la sagacité et poursuivi la vérité avec l'exigeante curiosité qui sied au philosophe. Mais souvent aussi il s'est borné à établir des faits, à indiquer comment l'esprit humain procède et non le droit qu'il a d'agir comme il agit. Il devait faire quelques pas de plus, et dans la lumière de la raison pure, il aurait contemplé la vérité suprême, le point tout ensemble obscur et brillant où se consomme l'union de la science et de la réalité. Trop souvent éprise de l'idée, la science dédaigne les renseignements de l'observation externe. Platon semble rougir d'y ajouter foi. Plus souvent encore, se bornant à ces inductions de l'expérience, la philosophie abdiquant son droit et son nom, se réduit à la description des phénomènes. Herbert, et les Écossais, et quelquefois nos éclectiques n'ont dépassé que de quelques pas cette limite; ils ont bien paru reconnaître à toutes les notions que nous fournissent l'expérience et l'observation la nécessité

[1] *Essays*, I, 2, et VI. 4.

d'un point de départ solidement fixé, mais ils l'ont placé trop près d'eux, ils ont maintenu la philosophie trop en deçà de la métaphysique. C'est le génie anglais, docile en cela aux ordres de Bacon. Cette méthode a cela de bon qu'elle ne conduit guère qu'à des vérités, mais elle n'atteint pas à toute la vérité accessible à nos facultés. Elle nous refuse notre part de science absolue, c'est-à-dire ce qui fait l'honneur de l'esprit humain, ce qui atteste le mieux sa divine origine, cette communauté avec Dieu dont l'antiquité n'a pas douté. Le divin pourrait être défini l'unité de la pensée et de l'être. Tout l'effort de l'esprit humain est d'y tendre, et lorsqu'à la lueur de la dialectique, il l'a entrevue, il semble qu'il ait aperçu Dieu. Le mythe du buisson ardent est le symbole de cette lumière éblouissante où se cache et cependant apparaît la Divinité. La science pure est la théophanie des sages. La philosophie est la religion prise à sa source, et la nature humaine le point de départ de la connaissance de Dieu.

LIVRE II

LA PHILOSOPHIE PENDANT LA RÉVOLUTION

CHAPITRE PREMIER

LORD BROOK

La renommée du philosophe de Cherbury s'est soutenue jusqu'à Locke qui le cite et dont un contemporain l'a méthodiquement réfuté[1]. La discussion de sa doctrine semblait comprendre la question des idées innées dont les uns le faisaient le défenseur, les autres l'adversaire, et surtout elle entraînait l'examen du déisme qui prit faveur au commencement du siècle suivant. Cependant nous ne pourrions suivre immédiatement la fortune de son système et de son nom, sans porter du trouble dans la chronologie qui doit présider à toute histoire, à celle des idées comme à celle des faits. Elle n'est déjà

[1] Thomas Halyburton, Écossais, mort en 1714. *Natural religion insuffisant and revealed necessary*, dans l'édition de ses œuvres de Londres, 1835.

que trop troublée, cette chronologie si nécessaire, par l'inégale durée de l'existence des personnages que nous passons en revue. Il se trouve parfois que bien que contemporains, ils assistent à des époques différentes. Ceux qui sont venus le plus tôt sont quelquefois partis le plus tard, et il n'est pas toujours facile de leur assigner leur place dans le temps.

Ainsi lord Herbert prit part aux premiers actes de la révolution d'Angleterre. Avec lui nous avons donc atteint les débuts de cette grande crise religieuse et politique où la philosophie a tour à tour évité ou reçu le coup des événements, et nos premiers soins sont dus à ceux qui ont trouvé le temps de penser et d'écrire à l'heure où tout le monde pouvait ne songer qu'à agir. C'est le propre de la révolution d'Angleterre qu'au lieu d'absorber l'esprit humain, d'en suspendre en quelque sorte le mouvement, elle l'a plutôt excité, tout en le retenant dans certaines voies. Une controverse spéculative très-animée s'élevait sur des questions qui opposaient les partis les uns aux autres. Les discordes publiques pouvaient se rattacher par quelque côté à des discussions d'école, et des problèmes philosophiques contribuaient pour quelque chose à la guerre civile.

Mais les troubles qui agitaient la société anglaise n'étaient pas la seule cause d'ébranlement qui dût remuer le monde moral. Il était arrivé en 1637 un événement qui comptera à jamais dans l'histoire de l'esprit humain, j'ose ajouter de l'espèce humaine; car la philosophie ne reste pas avec le temps étrangère au sort de l'homme en société. Un inconnu

avait publié en Hollande deux ouvrages dont l'un devait faire une révolution dans les mathématiques, l'autre dans la philosophie. Descartes avait donné au monde sa géométrie et sa méthode.

C'est longtemps avant ces immortelles révélations du génie que lord Herbert avait publié son principal ouvrage, et jusqu'ici nous avons eu à faire à des philosophes pour qui n'existait pas celui que Dugald Stewart a nommé le père de la véritable métaphysique[1]. Désormais il n'en sera plus ainsi, et nous ne trouverons guère d'écrivains qui n'aient entendu parler de Descartes. Nous le verrons cité souvent, même admiré, et il circulera dans les esprits des idées qui viendront de lui, sans qu'elles lui soient toujours rapportées. Son influence se fera sentir chez ceux-là même que ses raisonnements n'auront pas persuadés. Ils seront toujours rares, les esprits qui adopteront en les comprenant dans leur vrai sens, son célèbre *Cogito*, sa théorie des idées innées, sa preuve de l'existence de Dieu ; pour sa physique, elle n'obtiendra guère que des allusions. Mais la plus grande œuvre de Descartes, c'est d'avoir connu, montré, fixé l'esprit de la philosophie moderne. Il lui a donné pour règle l'évidence, pour base la pensée, et par là il l'a faite à la fois rationnelle et expérimentale dans la mesure où elle doit être l'un et l'autre. Depuis Descartes, il n'a plus été permis à une intelligence philosophique de fonder la science sur des principes métaphysiques donnés par la tradition ou par l'hypothèse.

[1] *Hist. des sc. mét.*, t. I, p. 178 et 227, *trad.*

Rappelons-nous donc désormais que tous les philosophes, tous les écrivains qui vont passer sous nos yeux ont vécu entre une révolution philosophique en France et une révolution politique et religieuse en Angleterre.

Lord Brook est de ceux qui n'ont guère connu que la dernière. Mais en revanche il est un des plus remarquables exemples de l'alliance dans un même esprit des préoccupations de la philosophie avec les passions de la vie publique. Son nom a trouvé place en effet dans la littérature et dans l'histoire, et d'abord il nous ramène à ce Fulke Greville[1], l'ami de sir Philip Sidney, poëte comme lui, comme lui d'un caractère chevaleresque et aventureux, lié avec Bacon qu'il servit dans sa fortune et négligea dans ses disgrâces[2], homme de cour, membre du parlement, amiral, chancelier de l'échiquier, et qui fut promu à la pairie sous le nom de lord Brook de Beauchamp. Assassiné par un domestique, qu'il avait offensé, il fut enterré à Warwick; il avait voulu qu'on gravât sur son tombeau : « Fulke Greville, serviteur de la reine Élisabeth, conseiller du roi Jacques et ami de Philip Sidney[3]. » Il était de cette classe d'hommes dont Sidney et Raleigh sont les plus brillants modèles. Il avait eu l'idée de se retirer

[1] Greville ou Grevile, né en 1554, baronnet en 1597, pair en 1617, mort en 1628.

[2] *Bacon, sa vie*, etc., ch. II, p. 31, et ch. VII, p. 140.

[3] « Fulke Greville, servant to queen Elisabeth, counsellor to King James and friend to Philip Sidney. Tropheum peccati. » Le sens de ces derniers mots est obscur. Peut-être a-t-il voulu dire que sa tombe était trop belle pour un pécheur.

du monde pour écrire l'histoire de la querelle et de l'union des deux Roses, et surtout l'histoire de la reine. Il a laissé une vie de Sidney, un recueil d'essais de sa jeunesse, des poésies pour la plupart[1]. Mais on y remarque une lacune de vingt-deux pages qui contenait un traité sur la religion supprimé par ordre de l'archevêque Laud ; nouvelle preuve du peu d'orthodoxie de ces seigneurs lettrés, guerriers et politiques, qui semblaient défier l'esprit de secte du temps.

Lord Brook mourut sans postérité. Sa pairie passa à un de ses parents, Robert Greville, né vers 1608, et qui, de bonne heure, témoigna sa sympathie pour les puritains. Aussi, le moment venu, embrassa-t-il avec énergie la cause du parlement. Il se montra, dans la chambre des pairs, constamment opposé à toute concession, et, non content de repousser toute paix sans garantie, il fit la guerre. Après la bataille d'Edge Hill, il fut de ceux qui exhortèrent avec le plus de chaleur la cité de Londres à envoyer sa milice à l'armée. Son régiment, avec ceux de Hampden et de Hollis, supporta tout le poids du combat de Brentford. Il eut des commandements plus importants dans l'armée du comte d'Essex, dans celle de sir John Gell, et marcha avec lui sur Lichtfield, où le roi tenait garnison. C'est là, pendant le siége, qu'il reçut une balle dans la tête en regardant par une fenêtre, et mourut sur le coup (février 1643). Sa mort inspira de vifs regrets

[1] *Certaine learned and elegant Workes of the R. H. L. Brooke.* 1633. *Remains of id. being poems*, 1670.

au parlement et à son parti, dont il avait toute la confiance. « Ceux qui le connaissaient le regardaient, dit Clarendon, comme un homme bon et droit ; mais c'était, sans aucun doute, un de ceux qu'on aurait le plus difficilement ramenés à l'ancien gouvernement de l'Église et de l'État [1]. » Le matin de son dernier jour, faisant, suivant sa coutume, sa prière en public, il demanda au ciel, si la cause qu'il servait n'était pas juste et légitime, de le faire périr sur-le-champ. Aussi sa mort fut-elle regardée par les royalistes comme un jugement de la Providence, tandis qu'elle lui a mérité les éloges de Milton, et que l'évangélique Baxter l'a placé dans le ciel avec White, Pym et Hampden.

Deux ans avant sa mort, on avait imprimé l'ouvrage qui le recommande à notre attention ; ce n'est pas moins qu'un traité sur la nature de la vérité [2]. Il y a longtemps que la relation intime qui unit l'intelligence à la vérité a conduit des esprits absolus à identifier l'une avec l'autre. C'est cette idée, prise à la lettre, que lord Brook grave au frontispice de son ouvrage, imprimé par les soins d'un ami, en 1641 ; car, cette année-là, l'auteur avait toute autre chose à faire que de la métaphysique. La nature de la vérité, son union, son unité avec l'âme, quel sujet, quelle source inépuisable de réflexions et de recherches, et combien, trente ans avant Male-

[1] Clarendon, *Hist. de la Rébellion*, t. V, p. 257.
[2] *The nature of Truth, its union and unity with the soule, which is one in its essence, faculties, acts, one with Truth discussed, by the R. M. Robert, lord Brook, etc.* Lond., 1641.

branche, il est curieux de voir un soldat de la révolution d'Angleterre travailler à prouver ce que dit Platon, que l'âme reconnaît sa consanguinité, quand elle contemple la lumière divine [1] ! Aussi doit-on braver, pour le lire, toute l'affectation du langage figuré dont Greville se complaît à parer sa pensée, ce reste d'euphuisme que le grand seigneur semble avoir conservé des traditions de la cour des Tudors.

Quoiqu'il fût un puritain, l'ouvrage avait été approuvé par l'évêque de Londres, comme le montre une attestation de son chapelain, du 29 novembre 1640; mais aussi, parce qu'il est puritain, l'auteur dit que son ouvrage n'est que le prodrome d'un second sur la vérité prophétique révélée dans l'Apocalypse. Dans celui-ci, il a traité de l'esprit au sens mystique du mot; et aujourd'hui, il traite de la vérité morale, dont la nature nous est inconnue, bien qu'elle passe pour être davantage à notre portée.

Écoutons-le donc nous dire que, malgré sa royale, sa divine origine, la vérité est près de nous; elle a son trône dans l'entendement; elle y règne. Elle y apparaît sous deux notions, celle de l'être et celle de l'action. L'entendement, ainsi considéré, est dans son essence un rayon de la lumière divine, et, dans son action, une connaissance de la vérité qui émane de la même lumière. Or sont-ce là deux choses,

[1] C'est ainsi que dans sa préface Brook traduit le passage de la lettre à Denys, où après la phrase célèbre qu'on a voulu appliquer à la Trinité, Platon dit que l'âme humaine tend à apprendre ce que sont toutes les choses divines, qu'elle contemple comme des *choses de famille*, *συγγενῆ*, *cognata*, ép. II.

l'une qui reçoit, l'autre qui est reçue? L'entendement n'est-il qu'un *récipient*, une faculté, comme les doctes le prétendent? Tout être en physique suppose trois choses qui sont comme la source, le canal, l'eau distribuée (*imparted*). Si l'entendement n'est que le canal, d'où vient ce qu'il reçoit et conserve? Cette lumière qu'il contient peut-elle naître d'une créature? cette créature serait plus qu'une faculté; elle serait supérieure à l'entendement. Il faut donc que celui-ci ait la lumière en lui-même; autrement, il ne comprendrait pas la lumière; car saint Jean l'a dit « : les ténèbres ne la comprennent pas (I, 5). » Si, au contraire, l'entendement et la vérité ne font qu'un, c'est le père des miséricordes qui dispense la lumière. La lumière dispensée constitue un être composé de matière et de forme, ce qu'on appelle une créature raisonnable. L'unité de ce qui reçoit et de ce qui est reçu n'a rien de surprenant dans un être émané de l'être immense et éternel. Chaque être alors n'est que son propre contenu; et ainsi tombe la question de savoir si l'âme est un contenant et un contenu. L'âme et le corps ne sont ni l'un ni l'autre, mais ne font qu'un, comme mari et femme.

Sur cette explication, qui paraîtra des moins satisfaisantes, s'élève une question : tous les êtres ne sont-ils donc qu'un seul et même être? Il est certain que tout être semble aspirer à l'unité. En Dieu, l'unité coexiste avec la trinité. Tous ses attributs constituent son essence. Dans les créatures, les êtres spirituels sont unis par l'amour; l'être moral n'est

pas séparable de l'être spirituel. Les sens, qui sont si nobles que rien n'est dans l'intellect qui n'ait été dans le sens, n'ont toute leur vertu que dans le sens commun qui les réunit. Tous n'en sont qu'un, le tact. Dans l'être physique, tout est accord, attraction, harmonie. L'âme est une; ses habitudes (facultés, opérations, fonctions, etc.) sont diverses, mais ne sont que ses phénomènes. La foi même et la raison ne diffèrent qu'en degré, non en nature; en sorte que la connaissance et la grâce ne sont qu'une même chose, malgré des différences apparentes. Connaître est un acte d'adhésion, d'union, par conséquent un certain degré de l'amour. Si l'on ne connait pas Dieu, on sait qu'il est bon, et l'on aime la bonté. La connaître, c'est s'identifier avec elle[1]. On sait que Dieu est l'acte pur; mais l'âme n'est que la puissance d'agir, l'action même, l'acte premier ou second. L'activité est la forme de l'âme, et la forme qui constitue l'être est l'être[2]. La distinction réelle entre la substance et l'accident n'est qu'une vieille imposture[3]. L'âme, il est vrai, se révèle par des apparitions distinctes, des phénomènes successifs; mais ces intervalles ne sont rien et appartiennent à sa nature; ils constatent son identité. On oppose le bien et le mal : mais le mal n'est qu'un non-être. Une action mauvaise est celle où il n'y a pas autant de bien qu'il en doit y avoir. Bien des différences prétendues sont aussi vaines

[1] « What good we know, we are. » Ch. IX, p. 59.
[2] « Forma quæ dat esse est esse. » Ch. X.
[3] « An aged imposture. » *Ib.*, p. 88.

que ces illusions des sens qu'ont dissipé Copernic et Galilée.

Ces considérations, et d'autres semblables, prouvent que toutes les choses ne sont qu'une vérité [1]. Tout émane de la puissance divine, et le bonheur et le malheur ne diffèrent que dans le cerveau. Il faut donc supprimer les fausses divisions des sciences, et surtout la distinction de l'être et de la cause, puisqu'il n'y a pas d'autres causes que Dieu, et l'émanation de Dieu est la vraie matière première d'Aristote. Les causes secondaires consistent dans la distinction que nous faisons de deux choses dont l'une précède et l'autre suit, comme, par exemple, le comprendre et le vouloir, mais c'est une manière de parler tout humaine. La distinction n'est pas même rigoureusement vraie, quand on l'applique à Dieu et aux choses. Les choses ne sont, à proprement parler, que des rayons.

Cette argumentation d'ailleurs superficielle et sophistique regorge, comme on voit, de panthéisme, et d'un panthéisme dont on n'aperçoit ni le sens ni le but, car lord Brook conclut de l'abolition de toute solution de continuité entre la Divinité et l'univers, qu'il n'en est que plus nécessaire de vivre chrétiennement, c'est-à-dire en Dieu. Il faut convenir que ces phrases consacrées : Dieu est la vérité. — La vérité est une. — Il n'y a d'être véritable qu'en Dieu, et d'autres semblables, rendent plausible, logi-

[1] « All things are one truth. » XIII.

que même, une sorte de panthéisme verbal qui pourrait légitimer la doctrine de l'unité de substance. Lord Brook n'a pas su échapper à la séduction que l'équivalence ou l'identité des termes exerce sur l'esprit, et il a conclu à l'identité des choses. On a pu cependant remarquer combien est faible le raisonnement par lequel il motive sa conclusion. Il se fonde sur ce que la lumière de l'âme ne peut venir que de Dieu. Mais d'abord ce ne serait pas une raison pour que tout ce qui n'est pas lumière en ce monde émanât de Dieu même, et le mot d'émanation réservé à la lumière, à la raison provenue de source divine, n'est qu'une métaphore qui ne suffit pas pour motiver un système. L'argumentation de Parménide dans l'antiquité, celle même de Spinoza parmi les modernes, quoiqu'elles se ressemblent peu, sont tout autrement spécieuses; et pourtant un penseur chrétien comme Greville avait au moins, pour s'en défendre, l'hypothèse de la création absolue dont la théologie a fait un dogme. Philosophiquement, la méthode psychologique donnerait d'ailleurs les moyens de beaucoup affaiblir, même de détruire entièrement les apparences de conséquence dans les termes qui favorisent la croyance à l'universalité de la substauce divine. En tout cas, de ce que tout être est vrai, il n'est pas légitime d'inférer que la vérité soit tout être et tous les êtres. Elle est dans chacun comme réalité; elle est la vérité de tous comme idée générale, et s'il est licite de supposer à eux comme à elle un principe unique, une source commune de l'être et de la pensée, cette supposition

légitime a besoin cependant d'être conciliée avec l'irréfragable conviction de la réalité des êtres individuels que nous suggèrent la perception extérieure et la conscience intime. C'est là, j'en conviens, une difficulté sérieuse, et qui fait toute la fortune du panthéisme. Mais pour la déclarer invincible, il faudrait l'avoir posée, étudiée, éprouvée en la connaissant bien. C'est ce que n'a pas fait lord Brook, qui se contente d'opposer au sentiment général, à la croyance naturelle, une théorie légèrement esquissée de la subjectivité de nos connaissances. Cette théorie peut avoir le mérite de lui être propre, mais elle serait plus forte, s'il avait mieux connu les sceptiques. Le panthéisme est toujours une supposition gratuite; j'ajoute que le panthéisme chrétien est une supposition inconséquente. Celui de Malebranche l'est bien : pourquoi n'en serait-il pas de même de celui de Robert Greville, et comment aurait-il évité un danger auquel Fénelon lui-même n'a pas échappé toujours ?

Il n'est assurément pas sans intérêt de voir un membre du Long Parlement, un compagnon d'armes d'Essex et de Fairfax, laisser paraître, au moment où le bruit des armes annonçait la rupture entre son roi et sa nation, un écrit tout spéculatif où semble revivre quelque chose de l'esprit du néoplatonisme. Plus on étudie ce temps, plus on est frappé du mouvement qui agitait les intelligences en concurrence avec le mouvement qui agitait la société. La révolution d'Angleterre, fort étudiée dans ses causes et ses résultats politiques, ne l'a pas été assez comme une

crise de l'esprit humain attestée par une littérature spéciale. C'est que cette crise, bien qu'amenée par l'ébranlement général de la société européenne, est restée toute locale, et le monde a continué de se croire comme toujours entièrement séparé de la Grande-Bretagne. *Penitus divisos.*

Le rang de lord Brook et le rôle politique qu'il jouait dans les dernières années de sa vie ne permettaient pas qu'en aucun cas son ouvrage passât sans être remarqué. A peine avait-il paru, que Wallis en entreprenait la critique. Wallis avait alors vingt-cinq ans; il s'adonnait aux études les plus diverses en même temps qu'aux devoirs du ministère sacré. Les yeux ouverts sur le mouvement de la littérature philosophique, il était prompt à juger, à réfuter, et quoiqu'on le classe quelquefois parmi les platoniciens formés à Cambridge, le platonisme de lord Brook ne le satisfit pas. Son intention était d'adresser sa réfutation à lord Brook lui-même[1]. Il la lui dédie avec respect; mais au moment de la publier, il a, dit-il, appris sa mort, et il s'excuse de ce contre-temps *comme d'un solécisme*[2].

Son reproche général à lord Brook est l'abus des métaphores, et il a raison; le style figuré est le fléau de la philosophie. Il trouve une équivoque dans

[1] *Truth tried or animadversions on a treatise published by lord Brook intitled : The nature, etc., by J. W.* Lond., 1642. Cet ouvrage est mentionné dans un index inséré au tome Ier des œuvres de Wallis avec ce titre : *Veritas explorata sive animadversiones*, etc.

[2] La mort de lord Brook est du mois de février 1643 qui, suivant la manière de compter du temps, appartenait à l'année 1642, année de l'impression de l'ouvrage de Wallis.

l'emploi du mot de vérité. Pour dire que la vérité ne fait qu'un avec l'âme, il faut entendre par ce mot de vérité la simple counaissance du vrai. Il est exact au fond que la raison s'unit à la vérité, mais elles n'est pas la vérité même. La vérité est dans l'objet, et n'entre en conjonction avec l'intelligence qu'en tant qu'elle est perçue par elle. L'intelligence peut atteindre des choses passées, c'est-à-dire qui ne sont plus, des choses différentes entre elles, et certes elle n'est pas ce qui n'est plus, elle n'est pas différentes choses à la fois. Aussi lord Brook est-il conduit à prétendre que toutes les choses sont une même chose. Cela peut être vrai génériquement; elles sont, donc elles sont toutes de l'être; mais elles ne sont pas identiques spécifiquement. L'identité universelle aurait pour conséquence que Dieu ne ferait qu'un avec ses œuvres. Tel n'est pas le sens de cette expression : l'unité de Dieu; elle équivaut à une infinie variété. Si lord Brook a pour lui Sadler, on peut lui opposer Ames[1], et les autorités sont divisées.

L'unité n'est pas proprement l'essence de Dieu, car il est un, parce qu'il est infini. Elle n'est pas non plus l'essence des choses, puisqu'elles ont un genre commun qui suppose la pluralité.

La connaissance elle-même n'est pas tout entière

[1] Probablement John Sadler, 1615-1674, qui a écrit sur les questions du temps, — William Ames (1576-1633), théologien distingué, adversaire des catholiques, des épiscopaux arminiens, auteur du *Puritanismus anglicanus*, 1610. Sa rigidité l'avait forcé de quitter Oxford pour se retirer en Hollande.

une avec l'âme. Cela n'est vrai que de ses facultés innées. Les connaissances dites habituelles[1] sont acquises. Elles sont un mode, *facultas facultata.* La *tabula rasa* d'Aristote est bien préférable à la réminiscence de Platon. La connaissance par la raison et la connaissance par la foi sont, l'une et l'autre, des *habitudes;* mais ne sont pas pour cela une seule et même chose, l'une étant une connaissance naturelle, l'autre une connaissance révélée. Par l'une, l'assentiment résulte de ce qu'on sait; il résulte dans l'autre de l'autorité de celui qui parle. Il y a ressemblance dans la forme de l'acte, mais non dans la cause qui le détermine. La foi qui sauve diffère encore de l'une et de l'autre, en ce qu'elle n'est pas seulement un acte de l'entendement, mais de la volonté.

Pas plus que les connaissances, les affections de l'âme ne font qu'un avec son essence. En général, les opérations de l'âme ne la constituent pas. Sa nature est bien d'être active, mais l'intelligence en est l'*acte premier*. C'est là ce qui spécifie l'âme, ce qui la définit. Ses facultés sont ses *actes seconds;* par elles, l'âme est qualifiée, et les qualités d'un être ne sont pas son essence. Les facultés mêmes ne sont peut-être des actes seconds qu'autant qu'elles sont en acte, c'est-à-dire qu'elles produisent des opérations. Ce sont autant de preuves que l'activité est dans la nature de l'âme. Mais la forme de cette activité ou actualité, autant dire l'essence

[1] *Habituel* dans le sens d'*habitus*, les connaissances *qu'elle a.*

de l'essence, est la rationalité. Car ce n'est pas la forme qui individualise la matière [1].

Ce langage d'école, très-intelligible pour ceux qui en ont l'habitude, ne tend qu'à montrer l'âme distincte de ses opérations, et, comme celles-ci diffèrent par le temps et le lieu, il faut, pour identifier le tout, dire que le temps et le lieu sont imaginaires, et Wallis reproche à lord Brook d'en être venu là, comme si la permanence en Dieu excluait la succession dans les créatures. Il va plus loin, il veut, et il est comme obligé de le vouloir, que les contradictions puissent coexister dans un même sujet, puisqu'il y a du bien et du mal dans un même acte, de la lumière et de la nuit dans le crépuscule. C'est là une opinion d'Anaxagore, rejetée par Aristote [2]. Il ne faut pas prendre pour des contraires des degrés différents, supposer la contrariété entre le plus et le moins. Une opinion, dit-on encore, est différemment comprise sans cesser d'être la même. Ainsi le système de Copernic a semblé d'abord démenti par les sens; mais, réellement, il ne l'est pas. Il peut donc être successivement jugé de deux manières opposées.

Enfin une dernière conséquence serait que, lorsque l'âme cesse d'être dans la vérité, elle cesse d'exister. Cependant, même en pensant le faux, elle pense : mal penser, c'est penser. Le mal méta-

[1] Cette dernière proposition qui décide une question fort controversée dans l'École paraît conforme à l'opinion de saint Thomas, qui plaçait l'individualité dans la matière.

[2] Cf. Arist., *Met.*, XII, 2; *Phys.*, III, 4.

physique peut être purement privatif; c'est un néant; mais le mal moral est positif. Désobéir est plus que de ne pas obéir; c'est un péché. De même, métaphysiquement parlant, l'être et le vrai se confondent [1]; mais de la manière d'être dépend la manière de connaître. L'être réel est connu réel; l'être apparent est supposé réel. En ce sens, le faux n'est pas intelligible; il n'y a pas connaissance du non-connaissable. Mais le vrai et le faux logiques sont dans d'autres conditions. Une proposition vraie peut être fondée sur un objet imaginaire. Un acte réel ou métaphysiquement vrai peut être logiquement faux. L'erreur est réelle comme le péché: le vrai et le faux logiqne existent; seulement c'est une existence relative.

A soutenir que toutes les choses ne sont qu'une seule vérité, il n'y a nulle utilité ni pour les sciences ni pour la philosophie morale. Comment l'unité pythagoricienne, *numeri platonici*, rendrait-elle raison des marées? Construire de tels systèmes, c'est, comme dit Bacon, tisser des toiles d'araignée. Lord Brook reproche à Aristote son éternité du monde. Mais sans nier qu'on puisse démontrer qu'elle est impossible, il faut avouer que cette démonstration est encore à trouver. La révélation seule fait tomber la question; car pourquoi toutes choses n'auraient-elles pas existé de toute éternité? L'unité d'essence de lord Brook ne décide pas plus cette question que celle de savoir si c'est la foi qui

[1] « Ens et verum *or* intelligibile convertuntur. »

doit précéder le repentir ou si c'est le contraire, s'il y a ou non un régime prescrit, obligatoire, pour l'État ou pour l'Église.

Wallis finit en recommandant de ne pas porter trop de curiosité dans la recherche des causes, et en résumant, sous une forme rigoureuse et presque géométrique, la thèse et la réfutation [1].

Une addition singulière termine le volume. Wallis, qui paraît doué d'une bonhomie naïve, poursuivi du regret de manquer de respect à la mémoire de lord Brook, adresse à sa veuve, par une dédicace en vers, une élégie sur sa mort, accompagnée d'un anagramme sur son nom [2]. A travers les louanges hyperboliques qu'il décerne à lord Brook, on saisit malaisément sa pensée politique. Il répète cette consolation obligée, que la mort lui a épargné le spectacle des maux présents,

[1] Suivent deux thèses latines sur des points de philosophie scolastique : 1° La proposition singulière mise en syllogisme a la force de l'universelle. — 2° La quantité ne diffère pas en réalité de *Res quanta*.

[2] Cette adresse *on the sad Losse of lord B. to his virtuous and noble Lady* est en fort mauvais vers, dont les plus singuliers sont les deux derniers :

> And make this paper blest to kisse your hand
> From him who's prest.
> Madame
> at your command,
> John Wallis.

L'élégie très-louangeuse ne vaut guère mieux. Lord Brook le poëte faisait des anagrammes : c'était une mode du temps d'Élisabeth. Ainsi dans *Grevilius*, on trouve *Vergilius* (Politien écrivait de cette ancienne manière le nom de Virgile), et ce rapprochement inspire à Wallis ces deux vers :

> And id Vergilius why not Maro too?
> Our *Amor* sure he was, we lov'd him so!

un glorieux royaume menacé d'une ruine prochaine, tout un pays renommé, bouleversé en un moment. On a renouvelé, dit-il, la fable de la poule aux œufs d'or. Ce genre de consolations n'aurait sans doute pas été du goût de lord Brook. Ces calamités n'avaient rien qui effrayât son courage, à moins que Wallis ne voulût parler du succès des armées royales qui suivirent sa mort. Mais la seconde moitié de l'année 1643 dédommagea le parlement. Je conjecture que Wallis n'entrait pas dans ces distinctions, qu'en savant tranquille, en ami du repos, il déplorait en général les guerres civiles, sans bien savoir jusqu'à quel point en avait pris son parti un pair du royaume dont il se contente de faire un banal éloge. Qui sait même s'il osait s'avouer que lord Brook fût du côté de la rébellion?

Entre Greville et Wallis, nous retrouvons la vieille querelle qui, dès le temps de Xénophane et de Parmenide, partageait de grands esprits. Il y a certainement témérité sophistique à identifier l'être et le connaître; mais il y a défaut de pénétration philosophique à ignorer tout ce que l'existence doit à la pensée et ce que l'être gagne, sinon en réalité, du moins en intensité, soit à être connu, soit à connaître. Hegel a, de nos jours, reproduit, en l'aggravant, l'audacieuse doctrine de l'unité absolue, qui, en théodicée, s'appelle panthéisme, et quelques-uns de ses adversaires n'ont pas évité la faiblesse des esprits superficiels qui réduisent toute réalité aux conclusions immédiates du sens commun. On peut dire que lord Brook, adoptant un peu légère

ment une doctrine hasardeuse et grave, n'a fait qu'entrevoir les principes et les conséquences de ce qu'il avance avec plus de confiance que de réflexion, et que Wallis a facilement raison des assertions risquées et confuses qu'il soumet à sa critique. Sa discussion est claire et concluante. Il met certainement dans son tort un adversaire qui ne s'est pas suffisamment rendu compte de ce qu'il a soutenu, et qui s'est compromis sans y regarder d'assez près. Il y a cependant plus de sens que de profondeur dans la critique de Wallis. Théoriquement, il ne s'élève pas au-dessus des doctrines courantes de l'école de son temps, et quelques mots qui lui échappent prouvent qu'on l'a un peu gratuitement assimilé à ceux qu'on appelle encore, peut-être aussi avec trop de facilité, les platoniciens de Cambridge.

CHAPITRE II

CULVERWEL

Un contemporain de lord Brook, et qui avait embrassé le même parti, nous montrera un tour d'esprit qui rappelle lord Herbert. Il a beaucoup de ses idées avec des sentiments différents. Il continue cette doctrine de foi rationnelle qui devait renaître plus de cent ans après dans les universités d'Écosse, et précisément c'est un Écossais en qui nous allons trouver un précurseur de Reid, longtemps oublié comme Herbert; mais plus chrétien que lui, et parcourant le chemin où il retrouvait ses traces, quoiqu'il marchât vers un autre but, Nathanaël Culverwel a traité les mêmes sujets, et souvent conduit aux mêmes idées, il en a tiré d'autres conclusions.

Mais s'il était originaire d'Écosse, si ses principes semblent devancer ceux de la philosophie écossaise, n'est-ce pas dans l'histoire de celle-ci qu'il devrait trouver sa place? Oui, sans doute, si cette histoire avait commencé. Mais dans la première moitié du dix-septième siècle et bien plus tard, le

nom de philosophie écossaise n'avait aucun sens. L'Écosse était presque inconnue hors de ses frontières. Son génie poétique s'était réveillé peut-être avec Robert Henryson, Gawain Douglas et William Dunbar, mais son génie philosophique restait endormi dans un enseignement scolastique sans originalité et sans influence. On ne sait même si c'est uniquement dans ses universités que se sont formés quelques logiciens excellents qui, tels que Balfour et surtout Duncan, auraient pu leur donner un certain renom [1]. Mais tous deux ont enseigné et gagné leur réputation sur le continent. On dit bien que Buchanan avait introduit quelques-unes des nouveautés de Ramus dans l'université de Saint André, et plus tard Gassendi trouva en Écosse plus d'un disciple. Mais on ne peut guère citer un nom écossais connu en philosophie avant lord Kames, qui lui-même ne vint qu'après Locke [2], et l'esprit moderne s'est montré pour la première fois, lorsque David Gregory et ses fils ont introduit dans les universités du Nord, avant même celles d'Angleterre, la connaissance des découvertes de Newton. C'est par le nom d'un Irlandais, Francis Hutcheson (1694-1747)

[1] Un professeur de métaphysique à Saint-André, William Spalding, qui a fait un bon abrégé de l'histoire de la littérature anglaise, est obligé d'avouer la pauvreté intellectuelle de son pays dans les sciences philosophiques jusqu'à l'époque de Blair, de Home et de Campbell. Il paraît n'avoir pas connu Culverwel et ne nomme pas les deux logiciens célébrés par Hamilton. (*Hist. of Engl. Liter.*, Edinburgh, 1869.)

[2] Henri Home, lord Kames, né en 1696, mort en 1782. Magistrat et métaphysicien, il a publié, avec des ouvrages de jurisprudence, des Essais sur la morale et la religion naturelle, et une Introduction à l'art de penser où il montre un esprit très-indépendant.

que l'on commence ordinairement l'histoire de la philosophie écossaise.

Ce n'est donc lui faire aucun tort que de mettre au nombre des écrivains anglais Culverwel, qui fit, comme son père, ses études à Cambridge, qui y passa la plus grande partie d'une vie trop courte, et qui a prononcé à l'université les discours dont se compose son principal ouvrage.

Son nom était demeuré inconnu, car aucune histoire littéraire ne le cite, lorsque le curieux érudit, l'infatigable chercheur des antécédents de la philosophie du sens commun, Hamilton, l'exhuma de son obscurité. « J'ai été surpris, dit-il, de trouver une éloquente et très-juste appréciation de Herbert par un savant et orthodoxe théologien de Cambridge, Nathanaël Culverwel, qui ne mérite pas l'oubli dans lequel il est tombé[1]. » Hamilton a parlé, et bientôt MM. Brown et Cairns, dont le second au moins a été son disciple, ont voulu retirer Culverwel de cet injuste oubli. Ils ont donné une édition soignée de son ouvrage, en y joignant les notices nécessaires pour faire connaître l'auteur[2].

La famille de Culverwel était puritaine dès le temps d'Élisabeth. Son père Ezekiel fut élevé à *Emmanuel college* de l'université de Cambridge. Lorsque sir Walter Mildmay avait fondé cet établissement, la reine lui dit avec hauteur : « J'entends dire que vous avez fait une fondation puritaine à

[1] Reid, *Append.*, p 782.

[2] *Of the Light of nature, a discourse by Nathanael Culverwel, M. A. Ed. by John Brown, with an essay by John Cairns.* Edinburgh, 1857.

Cambridge. — Madame, lui répondit-il, loin de moi la pensée de prêter appui à rien de contraire aux lois établies par Votre Majesté, mais j'ai semé un gland ; lorsqu'il sera devenu un chêne, Dieu seul sait quel en sera le fruit. » On dit que le chêne couvrit bientôt de son ombre toute l'université. La maison conserva du moins le surnom de collége puritain. Celui qui en fut le premier directeur, ou proprement *master*, était le docteur Laurence Chadderton, beau-frère d'Ezekiel Culverwel, et qui, élevé par lui, entra dans les ordres et composa un traité sur la foi (1623), souvent réimprimé. Il n'était pas tellement puritain qu'il n'eût à se défendre du soupçon d'arminianisme. Il n'en fit pas moins élever son fils Nathanaël dans le collége où il s'était formé. On croit que le jeune homme avait environ dix-huit ans lorsqu'il y fut admis (1633). Il devint *fellow* d'Emmanuel, après avoir été reçu maître ès arts en 1645; c'est l'année où s'assembla le Long parlement. On prouve encore par les sermons qu'il prêcha dans la chapelle du collége, qu'il fut un zélé parlementaire. Il adhéra au covenant, composa son principal ouvrage vers 1646, et mourut quatre ou cinq ans après. On n'en sait pas davantage, sinon qu'il avait des défauts de caractère qui le firent accuser d'orgueil, mais qu'expliqueraient de cruelles infirmités qui peut-être à la fin auraient affecté sa raison.

Il était entré à l'université lorsque le docteur Wichcot était *fellow* du collége d'Emmanuel, deux ans après Henri More, autant avant John Smith; il eut

pour condisciples Cudworth et Wallis. « Il fut donc, comme le dit Hamilton, un digne membre du noble chœur d'esprits de même famille[1], qui ont illustré Cambridge pendant la dernière moitié du dix-septième siècle. » On les appelle souvent les platoniciens de Cambridge. C'est beaucoup dire, à moins qu'on ne doive ce titre à tous ceux qui croient à des choses invisibles et à des vérités supérieures aux sens. Il y a du platonisme dans More et dans Cudworth; mais Culverwel n'est pas platonicien; il se déclare contre la théorie des idées; seulement il professe le spiritualisme philosophique, et Platon offre des pensées et des expressions dont il s'empare avec empressement. Il est de ceux, et le nombre en est grand, qui ont trouvé dans Platon bien des vérités, bien des hypothèses, mais non un système. Il le mêle avec Aristote, avec saint Thomas, avec Bacon, et forme du tout un éclectisme confus où domine la foi dans le sens commun.

Comme son plus grand ouvrage postérieur de vingt-deux ans à celui de lord Herbert a précédé ceux de ses principaux condisciples de Cambridge, on peut dire qu'il a philosophé pour son compte. Il a reçu comme eux cette impulsion commune dont il n'est pas très-facile de déterminer l'origine; il a pu profiter dans leur commerce; mais il était prédicateur de l'université; ils l'ont entendu, ils ont pu

[1] *The illustrious and congenial band.* Loc. cit. Il sera dans un chapitre suivant question des plus connus. John Smith, né en 1618, mort en 1652, fut *fellow* du collége de la Reine à Cambridge. Ses *Select discourses in Divinity* ont été publiés en 1673 avec une notice sur sa vie par J. Worthington.

également s'instruire en l'écoutant. Cudworth, je crois, lui a dû quelque chose, et dans tous les cas, il mérite d'être distingué pour lui-même.

Le caractère philosophique de son esprit, caractère rare et suspect chez les puritains, dut affaiblir quelque peu dans Culverwel l'empreinte de la secte. Son éditeur pense que de ceux dont son calvinisme le faisait coreligionnaire, deux tout au plus, Howe et Bates [1], ont pu sympathiser avec lui. Quoiqu'il soutienne les principes de saint Augustin, de saint Prosper, de Bradwardine, la gratuité du salut, l'irrémissibilité du péché, il veut une interprétation libre et individuelle de l'Écriture, et défère beaucoup à l'esprit humain ; il croit pleinement à la lumière naturelle, et semble être porté à absoudre tous ceux qu'elle a conduits à des vérités éternelles. Excepté contre Socin, son langage a rarement la vivacité de l'intolérance. Je ne parle pas de l'Église romaine, l'esprit de tolérance même entraînait les protestants à l'outrager. Il se sépare des doctrines arminiennes, mais repousse l'antinomisme, et sa confiance dans les autorités profanes est telle que ses premiers éditeurs se sont montrés préoccupés du soin de le défendre d'avoir donné trop à la raison au préjudice de la foi. Son goût extrême pour les souvenirs d'éru-

[1] John Howe, dont on a dit qu'il avait le savoir de Cudworth, la piété d'Owen, la ferveur de Baxter, né en 1630, mort en 1705. Il n'a pu connaître personnellement Culverwel. Élevé à Cambridge, il avait été chapelain de Cromwell; il fut jusqu'à sa mort ministre d'une congrégation particulière. Quelques-uns l'ont regardé comme le premier prédicateur de l'Angleterre. — William Bates, 1625-1699, docteur presbytérien, destitué peu avant sa mort. L'un et l'autre furent à l'université de Cambridge entre 1640 et 1650.

dition comme pour les ornements d'un style élégamment figuré, ne sent pas non plus la manière des écrivains du puritanisme.

L'ouvrage d'après lequel nous le jugerons est un recueil de sermons suivis, qui forment un traité. Il fut, avec d'autres sermons, publié peu après sa mort par son frère Richard et par William Dillingham, qui le dédia avec précaution au docteur Anthony Tuckney [1], auquel il devait succéder comme *master* d'Emmanuel. C'est un *Discours de la lumière naturelle* qui eut aussitôt trois éditions, puis retomba dans une silencieuse obscurité. Il reparaît aujourd'hui.

Des innombrables tentatives d'alliance entre la raison et la foi, M. Cairns n'en connaît guère en Angleterre de supérieure à celle de Culverwel. Il dit qu'aussi savant et moins pédant que Cudworth, cet auteur relève de Bacon et de Descartes, en ce sens qu'il les connaît et raisonne à leur manière; mais que plus juste que le premier pour Aristote, il sait résister à l'idéalisme de Platon, estimer à la fois Suarez et lord Herbert, et que sensé comme Locke, il a plus d'imagination que ses contemporains de Cambridge, à l'exception de Jérémie Taylor. C'est assurément placer assez haut l'auteur d'un livre dans lequel d'ailleurs M. Cairns distingue une théorie de la connaissance fondée sur de premiers principes, qui ne sont pas cependant des idées innées; une théorie

[1] Avec ce titre reproduit en *fac-simile* dans l'édition récente : *An elegant and learned discourse of the light of nature*, 1652. La permission d'imprimer est donnée par Calamy. William Dillingham a publié entre 1661 et 1700 des écrits théologiques, et en 1678 une traduction des poésies de George Herbert.

de la conscience ramenée surtout à la conscience morale, soumise à des règles universelles, que l'auteur de tout bien a puisées dans sa nature et rendues obligatoires par sa volonté; enfin une théorie de la foi qui n'est qu'esquissée, mais qui suppose l'accord de la foi et de la raison, quoique les vérités de l'une ne soient pas démontrables par l'autre. La première repose sur la réception du divin témoignage, c'est-à-dire sur un don de la grâce. On voit que le rationalisme de Culverwel admet un élément de supernaturalisme mystique; son ouvrage n'en est pas moins une exception remarquable dans une secte aussi strictement dogmatique que l'était le puritanisme écossais et parlementaire.

La raison, dit-il, est née la première; la foi est une bénédiction ou un bienfait divin. Entre elles deux il n'y a point antagonisme; si la raison a été attaquée, il faut s'en prendre à Socin et à ses partisans qui en ont fait leur unique appui. Elle ne doit pas être condamnée pour quelques erreurs, car c'est elle-même après tout qui les découvre et les signale. Si elle en a quelquefois pallié, dissimulé de fort graves, comme l'arminianisme, l'antinomisme, le socinianisme, c'est qu'elle était pervertie; elle n'était plus cette lumière du Seigneur dont Salomon parle comme du flambeau des hommes dans le proverbe singulier que Culverwel a pris pour épigraphe, obstiné qu'il est à trouver une origine biblique à l'idée ou à la métaphore de la lumière naturelle[1].

[1] L'Écriture dit : « *Lucerna Domini spiraculum hominis quæ investigat omnia secreta ventris.* » Prov., XX, 27. « Le souffle de

Sa pensée d'ailleurs est fort nette. Il reconnaît au fond et sous la forme de la conscience un principe d'intelligence, de connaisance, de vérité, qui est comme l'instinct de la raison, et qui en devient la science par la réflexion. Toute saine philosophie, à peu d'exceptions près, admet quelque chose de tel, et sur ce point Herbert et Culverwel sont pleinement d'accord [1].

Ce jour intérieur éclaire au sein de notre âme et pour parler comme l'Écriture, dans nos entrailles, cette distinction morale qu'on appelle loi naturelle; car c'est cette même lumière naturelle qui, appliquée au bien et au mal, engendre pour nous l'obligation comme toute vérité reconnue.

Mais ces mots de loi naturelle veulent être bien entendus. Des recherches ingénieuses et savantes sur le véritable sens des mots de nature et de loi conduisent l'auteur à prononcer que la nature désigne à la fois le principe de l'existence et le mode d'action de l'être, et que la loi qui a le bien pour raison d'existence (Platon), peut de définition en définition être ramenée à celle d'Aristote, l'*intelligence sans la passion*. Les idées éternelles qui reposent dans l'esprit divin ne diffèrent pas de la loi éternelle. Je parle des idées dans le sens scolastique, se

Dieu dans l'homme est une lampe divine qui découvre ce qu'il y a de secret dans ses entrailles. » (Trad. de Sacy). Culverwel lit dans le grec : φῶς κυρίου πνοὴ ἀνθρώπων, texte qu'il attribue aux Septante, tandis que je lis dans leur version λύχνος au lieu de πνοή. Dans tous les cas, la pensée paraît bien être que Dieu a mis dans l'homme une lumière qui devient la lumière naturelle.

[1] *Light of nat* , Introd., c. I et II.

hâte-t-il d'ajouter, non dans le sens platonique, quoiqu'il n'en voie pas bien clairement la différence et ne soit pas éloigné d'en croire ceux qui n'en voient aucune. C'était là peut-être le genre de platonisme qu'on enseignait de son temps à Cambridge. Toujours est-il qu'il place les idées dans l'entendement de Dieu ; or les idées n'ont de rapport qu'avec les possibles, et sont les lois des possibles en tant que futurs. Ainsi la loi éternelle ne diffère de la providence que comme le général du particulier. La loi naturelle est l'incarnation de la loi éternelle. Si elle est, comme dit saint Thomas, la participation à la loi éternelle par la créature raisonnable, elle est à la fois divine et écrite dans le cœur de l'homme. Νόμος βασιλικος, dit saint Jacques comme Platon. Νόμος φυσικός, disent les *Constitutions apostoliques*, et comme elles, saint Jean Chrysostome[1]. Grotius a donc pu écrire que le droit naturel est dicté par la droite raison en tant qu'elle indique qu'un acte est conforme ou contraire à la nature de l'être raisonnable, et, comme tel, prescrit ou défendu par l'auteur même de la nature. Car la droite raison n'est obligatoire qu'à cause de Dieu. Elle n'oblige pas Dieu, quoiqu'il y ait en soi un bien et un mal et que les choses mauvaises dussent être défendues. Dans ces deux assertions assez difficiles à concilier, il faut reconnaître l'empire des idées de souveraineté absolue que l'école de Bradwardine, après celle de saint Augustin, se croyait obligée d'élever en Dieu au-dessus

[1] *Light of nat.*, Introd., III-V.

même de la justice éternelle, et que les puritains n'avaient garde de rejeter. Il faut ici reconnaître une erreur dont les traces se retrouvent jusque dans Descartes, lorsqu'il fait de Dieu le créateur arbitraire de toute vérité. Culverwel, après s'être un peu scandalisé de la hardiesse des scolastiques qui veulent que le mal soit défendu parce qu'il est le mal et non qu'il soit le mal parce qu'il est défendu, finit par leur accorder que les essences sont immuables et qu'il y aurait contradiction à ce que Dieu ne défendît pas ce qui est mauvais. Toutefois la défense de Dieu donne seule à la loi son caractère de loi. Culverwel est de ces esprits qui ne peuvent concevoir une loi qu'émanant d'une volonté, tandis que toute volonté a sa loi, et que l'idée de loi, en tant qu'identique à celle du bien, raison d'être de la loi, est supérieure à celle de volonté.

La loi naturelle, continue-t-il, est comme l'*arbor inversa* des chimistes qui se développe de haut en bas[1]. Elle part de quelques idées simples comme celle-ci : Il faut chercher le bien et fuir le mal. Mais on ne peut s'en tenir là. Il y a aussi en mathématiques et en toute science de premiers postulats ou plutôt des principes qui n'ont besoin que d'être énoncés ; mais ce que la raison en dérive n'est ni moins nécessaire ni moins vrai. « Presque toute l'éthique est une notion commune » (Bacon). Vient ensuite, pour tirer les conséquences de ces prémisses, le syllogisme qui-

[1] C. VII, p. 81. C'est l'arborisation de certains métaux qui, plongés dans un liquide, semblent se ramifier de haut en bas.

ne doit pas être proscrit, mais subordonné aux principes.

La loi de nature n'est pas révélée par la tradition. Les Juifs seuls ont pu méconnaître que même pour accepter une loi traditionnelle, il faut que la raison intervienne, mais ici la raison suffit. Il n'est pas besoin d'invoquer un être, un principe existant en dehors de l'intelligence humaine, comme *l'intellect actif* des péripatéticiens, à moins qu'avec Zabarella on n'entende sous ce nom Dieu même[1]. Si la loi doit son autorité à l'excellence de ses commandements et surtout à la souveraineté de Dieu, elle se manifeste à la lueur de ce rayon céleste dont notre âme est illuminée. La raison ne la crée pas, elle ne fait que la découvrir. Elle ne crée rien ; toute vérité est une interprétation de l'être[2]. La raison écrit, imprime, si l'on veut, ce qui lui est dicté, et il faut lui obéir ; car c'est en dernière analyse obéir à Dieu.

Le consentement des nations exprimé par leurs lois positives n'est qu'un sceau public apposé à la loi naturelle. C'est un témoignage auquel on a droit de recourir, comme Cicéron, Grotius et tant d'autres, et les variations ou les dissidences des nations entre elles ne sont que les effets locaux de leurs préjugés ou de leurs passions. Des exceptions ne constituent pas un démenti général donné aux principes

[1] C. VIII. L'*intellectus agens*, νοῦς ποιητικός, qu'Aristote réunit à l'âme humaine et qu'il en distingue, était pris comme un être distinct par les Arabes. Jacques Zabarella était auteur d'un commentaire sur le *de Anima*.

[2] *A gloss of entity*, proprement une glose de l'être. C. IX, p. 99.

de la loi morale. Ici Culverwel semble par avance répondre à Locke.

La lumière de la raison est une lumière dérivée. Il ne faut pas croire à ces flambeaux préexistants que suppose la doctrine des idées innées, *connate species*. Il faut, avec Aristote et saint Thomas, voir dans l'âme humaine une feuille blanche, une table rase. La lumière entre par les sens comme par la fenêtre. Saint Paul n'attribue la connaissance de Dieu qu'à la contemplation des choses visibles. Sir Kenelm Digby lui-même admet, au sens d'Aristote, la maxime qui fait venir des sens ce que contient l'intelligence[1]. L'expérience ne nous dévoile en nous aucune notion, avant que la sensibilité nous ait mis en relation avec les choses. Leur diversité jette pour ainsi dire dans l'entendement des étincelles qui allument le flambeau de la connaissance. Auparavant, qu'y a-t-il donc en nous? Une préparation à recevoir toute sorte d'empreintes, *une âme susceptible*. Les préceptes si évidents de la loi morale ne sont pas eux-mêmes immédiatement connus. La preuve, c'est qu'on s'accorde à dire qu'ils n'obligent pas l'enfance. Il faut du temps pour épeler les caractères du livre de la raison. Un noble auteur qui a ses erreurs, mais aussi ses vérités, a tellement insisté sur ce qu'il appelle les instincts naturels, qu'on croirait d'abord qu'il entend par là quelque chose comme les idées de Platon; mais si vous faites plus d'attention aux paroles de lord Her-

[1] L'assertion est plus vraie d'Everard Digby que de Kenelm. On verra que celui-ci, en admettant la maxime *nihil est in intellectu*, etc., y apporte des restrictions qui le rapprochent de Leibniz.

bert, vous trouverez que sa pensée est tout autre et bien préférable à toutes ces imaginations. Ses instincts naturels ne sont pas des idées innées, des représentations préalables des choses, mais les facultés primitives (*first born*), origine de la puissance intellectuelle. Elles font alliance avec les objets; elles les épousent pour ainsi dire, avant que le raisonnement ait pu les atteindre. Loin d'être produites par la raison déductive, elles sont des dons naturels, des empreintes et des preuves de la divine providence. Les bêtes elles-mêmes, qui certes n'ont pas de notions innées, ne sont pas dépourvues de facultés, de penchants, de tendances, d'instincts enfin qui assurent leur propre conservation. Plus élevés dans l'homme, ces instincts sont les facultés qui l'assimilent à Dieu, tandis que ses facultés d'un ordre inférieur l'assimilent au monde. Son âme est pourvue de deux fenêtres, l'une ouverte sur les choses corporelles, l'autre sur les spirituelles. Lorsqu'il veut connaître le monde matériel, il ouvre la fenêtre des sens ; mais il ne saurait se contenter de si peu, et ses plus hautes facultés se déploient et s'étendent pour obtenir satisfaction. L'œil est organisé pour voir le soleil, et il se plaît à le voir sans le secours d'aucune idée innée ; de même l'âme aime à s'ouvrir pour contempler Dieu comme son objet, objet si beau d'où s'écoulent, comme des rayons d'une éternelle source de lumière, ces notions universelles, éternelles, qui nous apparaissent dans le temps avec un ravissant éclat pour diriger l'âme vers le bonheur auquel elle aspire, en la guidant

dans toutes ses opérations. Demandez-vous quand ces sublimes facultés se sont montrées pour la première fois, lord Herbert vous dira que c'est lorsqu'elles ont été stimulées, excitées par les objets extérieurs.

Culverwel ne garantit pas la vérité de cette théorie dans toutes ses parties; il tient seulement à dire que si Herbert regarde comme mystérieuse et cachée l'origine des notions communes, cette ignorance n'est pas une difficulté : car nous ne savons pas davantage comment le goût, l'odorat, le toucher entrent en action. Seulement, la conformité d'une faculté à son objet étant la source des notions communes, d'où peut venir la difficulté de concevoir les choses spirituelles comme telles, puisque dès à présent il y a une exacte analogie entre elles et notre esprit? Pourquoi enfin la connaissance intuitive de Dieu est-elle réservée à la gloire céleste? Peut-être devrait-on répondre que dans l'imperfection actuelle de l'âme incapable de donner simultanément une attention suffisante au corporel et au spirituel, les sens importuns l'occupent et la retiennent à la poursuite de leurs objets propres, et les facultés noétiques défaillent et languissent. Mais enfin pour ceux qui ne trouvent pas tout expliqué par le procédé discursif, il vaut mieux recourir à une puissance innée de l'âme constituée pour saisir les choses spirituelles comme spirituelles, que de se rattraper à je ne sais quelles idées innées qui ont duré je ne sais combien de temps, avant que l'âme eût fait connaissance avec le corps.

Cependant un autre auteur qui a bien aussi sa part de la vérité, non sans une juste proportion d'erreur, lord Brook, a mieux aimé tout expliquer par la réminiscence de Platon, puisqu'il identifie la vérité et la raison. Mais un critique d'un pénétrant esprit, Wallis, lui a montré la vanité de l'hypothèse; car des choses de fait au moins, nous n'avons à coup sûr aucune idée implantée préalablement en nous. Et si la connaissance historique peut être acquise sans de telles notions, pourquoi la connaissance discursive en dépendrait-elle?

L'hypothèse de la réminiscence a cependant le mérite de présenter la lumière de l'esprit comme venant de Dieu. Il faut nier aux stoïciens qu'elle soit une émanation réelle de l'essence divine. Quant aux platoniciens, le dissentiment avec eux ne porte que sur l'époque où le flambeau s'est allumé. Gardons-nous d'ailleurs de prendre à la lettre les expressions qui divinisent l'intelligence humaine. Les anciens, qui ne pouvaient comprendre de création sans une matière préexistante, devaient ainsi tirer l'âme raisonnable de la substance de Dieu. Elle est pour nous une création divine, et quoique aucun mystère ne soit moins pénétrable que l'origine des formes, il n'est pas nécessaire d'admettre avec Pemble que l'acte de la création se renouvelle à chaque fois qu'une âme arrive à l'existence.

La lumière intellectuelle peut décroître, ou, comme dit Culverwel, elle est *diminutive;* elle a baissé chez Adam. Les objets étant les mêmes pour Dieu et pour nous, si nous ne les connaissons pas

comme Dieu les connaît, ce ne peut être leur faute. Enfin la lumière naturelle est bornée aux choses présentes ; l'avenir lui échappe. Toute vue prophétique est surnaturelle. Mais quoique bornée, la lumière naturelle n'en est pas moins certaine ; le scepticisme ne saurait se soutenir. Les sens peuvent nous tromper ; mais l'âme ne se trompe pas sur le fait de la sensation. Platon a trop dédaigné les connaissances sensibles. Descartes a eu tort de réduire la certitude au fait de penser qu'il pense ; il s'exposait à tomber dans une suite infinie [1]. Il aurait dû s'en tenir aux premiers principes ou notions communes. En développant le conseil qu'il donne à Descartes, notre Écossais semble pressentir jusque dans leur expression les principes fondamentaux de la philosophie qui devait, cent ans plus tard, porter le nom de son pays. En tout, cette réfutation du scepticisme, que nous avons dû abréger, aurait satisfait Reid et Stewart.

C'est, en effet, selon Culverwel, par les notions communes que la lumière naturelle nous conduit. Elle est le guide de notre volonté. Pour agir, la volonté la regarde, ainsi que Léandre, en nageant, regardait le phare allumé de la main d'Héro. Car nulle autorité n'est supérieure à la raison. Ici, guidé par *le grand et noble Verulam*, l'auteur s'élève contre le respect superstitieux pour un maître,

[1] M. Cairns n'admet pas la justesse de cette critique. Il dit avec raison que Descartes n'a pas commis la faute de redoubler la pensée sur elle-même ; mais il l'a fondée sur ce qu'elle avait en dernière analyse de plus simple, de plus direct et de plus clair. *Critic. Essay*, p. XXXVI.

contre la domination d'Aristote, dont on avait voulu faire un pape en philosophie. L'antiquité peut avoir une autorité sénatoriale, non dictatoriale. Les arts de l'industrie, les sciences pratiques nous ont donné l'exemple en se développant librement. On n'imagine pas d'interdire de bâtir mieux que n'ont fait nos pères, ou d'imprimer mieux que n'est imprimée la première édition des *Offices* de Cicéron. Mais dans les choses spéculatives, vouloir mieux faire serait un crime. Galilée aurait beau présenter au monde, du ton le plus soumis, ses démonstrations; elles sont nouvelles, c'est assez, il ira pourrir dans les prisons de l'Inquisition. On a été bien plus violent encore, quand il s'est agi de matières religieuses; car alors Babylone *a chauffé sa fournaise d'un feu sept fois plus ardent.* « Cet empire bestial a transformé tous ses sujets en créatures privées de sens et de raison. »

Ici il semble que la règle des notions communes devrait être appliquée aux choses de la foi, comme l'a soutenu lord Herbert. Il veut que l'Église soit bâtie sur le fondement des premiers principes. « Excusez ici notre dissidence, noble seigneur, s'écrie Culverwel alarmé[1], l'Église repose sur un roc plus solide et plus élevé, sur des fondements durs et précieux comme le diamant. » Mais il est vrai que celui qui oppose des traditions, des dogmes ou des coutumes aux premiers principes, s'éloigne plus de l'Église que les Indiens et les Américains. Car

[1] « Excuse our dissidence here, Great Sir. » C. XV, p. 211.

c'est rompre, non-seulement avec le christianisme, mais avec la nature. La raison est une autorité plus sûre que la tradition qui, altérée de bonne heure, n'a été purifiée que par de bienheureuses nouveautés. Dieu seul est le législateur de son Église, et il n'a point de représentant en matière spirituelle. Point donc d'autorité infaillible; il y a des autorités respectables. Mais c'est à la raison de les reconnaître, comme à l'intelligence de les comprendre.

Dans ces pages assez vives, mais que tout théologien trouvera faibles, malgré la juste autorité de Davenant, qu'il cite avec confiance, Culverwel s'attaque évidemment aux docteurs catholiques, mais aussi à quelques protestants moins philosophes que lui, et quoique l'esprit de son livre et plus d'un passage annoncent un chrétien sincère, il est remarquable que dans ses jugements sur lord Herbert, il oublie de signaler la principale conséquence de sa philosophie, l'incrédulité.

La vérité, dit-il ensuite, calme l'esprit, et la lumière amène la paix avec elle. Mais cette lumière de la raison ne peut pas plus éteindre la foi qu'un flambeau ne pourrait éteindre un astre. Les vérités révélées brillent d'un éclat tout particulier, et la révélation divine développe en nous, comme le dit lord Brook, un sens du surnaturel et du merveilleux. C'est par lui qu'on demeure persuadé que Dieu a parlé. Le témoignage est, en matière de fait, la preuve unique, et, quand il prouve que Dieu a parlé, l'athée seul est incrédule; l'athée, pire que le dé-

mon, est le plus noir des infidèles. Défiez-vous et de ceux qui nient l'Évangile, et de ceux qui, en acceptant l'Écriture, l'énervent ou la flétrissent. Les uns sont cette jeune génération d'*anti-scripturistes* qui ont tramé la conspiration des poudres contre l'Évangile; les autres ne prétendent pas le détruire d'un seul coup, mais, froids et subtils, ils émoussent la pointe et le tranchant du glaive de la parole, ou le contournent au gré de leurs calculs et de leurs intérêts. L'esprit qui respire dans l'Ecriture doit seul l'interpréter. L'accord de la raison et de la foi est possible, puisque la Trinité est certaine pour l'une aussi bien que l'unité de Dieu est démontrable par l'autre. La foi révèle la résurrection du corps, comme la raison voit l'immortalité de l'âme. Cependant la raison peut illustrer les vérités révélées plutôt que les établir; car elles n'ont jamais été contre la raison, mais elles sont toujours au-dessus d'elle. Dans les choses qui sont à sa portée, la raison de tous les hommes *s'accorde et conspire;* mais dans les choses surnaturelles, la minorité est un meilleur argument que la majorité. Dieu ne révèle ses secrets qu'à ses amis.

Ces délicates questions ont été traitées avec plus de force et de rigueur. Mais une exaltation fervente anime ici le langage de l'écrivain. Sans s'apercevoir qu'il passe, souvent sans transition, de la lumière naturelle à la lumière surnaturelle, il contemple toutes les vertus de cette lumière quelle qu'elle soit. Elle est agréable, c'est-à-dire qu'elle donne la félicité, *un plaisir noétique*, comme il l'appelle, et qu'il

oppose au plaisir sensitif de la secte d'Épicure. Enfin elle est ascendante, c'est-à-dire qu'elle nous élève vers le ciel, père des lumières, quoique, ainsi que l'a montré Verulam, la lumière soit globulaire et non pyramidale.

Séduit et comme ébloui par la splendeur que ce nom de lumière semble prêter à la raison humaine, Culverwel consacre ses derniers chapitres à la célébrer avec enthousiasme. Elle l'échauffe en même temps qu'elle l'éclaire, et une vive imagination donne à son style plus de couleur et de mouvement. Il rappelle parfois Bacon, dont il n'a pourtant pas la grandeur et la richesse. Il passe du ton de la dissertation à celui de la harangue, s'adressant à un auditoire de *vrais Athéniens*, probablement aux membres de l'université de Cambridge. A travers quelque déclamation, on distingue dans ces dernières pages des traits heureux et de véritables beautés. Cependant c'est surtout dans cette partie de l'ouvrage que l'auteur, se souvenant qu'il est chrétien et même *dissenter* écossais, fait rentrer le plus de théologie qu'il peut dans sa philosophie. Il dit par exemple que la lumière naturelle, dans nos plus hautes aspirations, nous élève au-dessus de la nature. Ceux qui ont voulu ne rien admettre de supérieur à la nature, comme les Stoïciens, ont eu tort, mais moins que n'auraient des chrétiens qui, en donnant trop à la nature, retomberaient dans l'erreur de Pélage, ce moine écossais qui entraîna le monde entier dans l'erreur, dit le profond Bradwardine; car tous les hommes

sont nés pélagiens, et cependant tous sont portés à admirer ce qui est supérieur à la nature. Ce n'est pas que la nature n'ait rien d'aimable, puisqu'elle a reçu une divine empreinte. Ainsi il y a eu des païens qui pouvaient plaire à Dieu. Socrate sera moins puni qu'Aristophane. Il faut même hésiter à damner Platon ou Aristote. S'ils sont sauvés cependant, ce n'est pas qu'ils le méritent. Sous ce rapport, tous les hommes sont égaux, nul n'est digne du salut. Les dons naturels aussi sont une grâce de Dieu. La grâce seule peut obtenir la gloire, et la grâce qui sauve ne saurait être universelle, car alors elle serait la nature. Aucune métaphysique ne donne la vision de Dieu. Des damnés pourraient démontrer son existence; il ne faut pour cela qu'un peu de talent métaphysique, qui peut se rencontrer en des âmes d'ailleurs bien misérables. Ces démonstrations ne sont pas des visions béatifiques. Elles ne peuvent même être obtenues *a priori*. Elles se tirent des effets qui prouvent une première cause; mais elles n'en font connaître que l'existence, non l'essence. La vision de Dieu ne peut être compréhensive ou du ressort de l'intelligence pure ; car l'infini ne peut être compris par le fini.

Cette aride analyse laisse entrevoir le mérite de cet ouvrage; c'est à peu près le même sujet que celui du livre Ier de la politique ecclésiastique de Hooker. Culverwel n'a pas son beau style, sa gravité magistrale ; mais il a plus d'esprit, des idées plus fines, il brille dans les détails et sa discussion est

plus instructive. Des citations multipliées attestent une connaissance peu commune des antécédents de la question qu'il a reprise ; sans ignorer l'antiquité, il a suivi avec intelligence la marche des esprits depuis Bacon. Après Platon et Aristote, après saint Thomas et Suarez, il cite et discute ses contemporains et ses compatriotes, et se montre fort au courant des controverses trop oubliées qui préparaient l'avénement de Locke. Il nous avertit de ne pas dédaigner les Herbert, les Digby, les Greville, et sous ce rapport aussi, son ouvrage a du prix pour nous. On peut donc souscrire en partie aux éloges que lui décernent ses nouveaux éditeurs, mais sans l'acquitter entièrement du reproche de pédanterie ou tout au moins d'une nuance de bel esprit qui y ressemble.

La métaphore de la lumière prise comme image du principe de raison primitivement départi à l'humanité, entraîne l'écrivain à un constant emploi du style figuré qui devient de l'affectation, et peut-être prend-il quelquefois des effets de mots pour des pensées et des comparaisons pour des raisons. Quoique l'analogie de la lumière avec l'esprit ait frappé Platon et saint Jean, quoiqu'elle ait été sans cesse reproduite dans la science et qu'elle ait peut-être prêté un sens doublement saisissant au dernier mot de Gœthe expirant, ce n'est après tout qu'une figure de langage, et toutes les applications qu'on en peut faire ne sont pas nécessairement des vérités.

Quant au fond de la doctrine, on peut dire que

Culverwel est dans le vrai, en ce sens du moins que comme Herbert il reconnaît des principes premiers qui sont naturels à l'esprit humain, rayons divers de ce foyer que Descartes a continué d'appeler la lumière naturelle. En cela, l'Écossais devance ses compatriotes du siècle suivant. Mais en même temps et peut-être par une sorte de contraste, il combat avec soin la théorie des idées innées. Il nous prouve qu'avant Locke, une polémique raisonnée avait commencé sur cette question, et que Descartes n'était ni ignoré ni victorieux.

Mais Culverwel n'a pas évité une omission que commettent presque tous les adversaires des idées innées. Il ne leur est pas très-difficile de montrer que nous n'avons ni mémoire, ni conscience d'aucunes notions antérieures à l'expérience, aux premières épreuves des facultés qui nous mettent en rapport avec le monde extérieur. Mais ils négligent de nous dire d'où procèdent ces jugements impliqués dans nos perceptions et que les sensations ne contiennent ni ne supposent. La moindre des propositions que l'expérience paraît nous suggérer comprend des idées qui ne sont pas comprises dans les phénomènes de la sensibilité. Ce sont ces éléments de la connaissance, dits éléments *a priori* parce qu'ils s'imposent nécessairement à nos perceptions, dont les partisans des idées innées ont au moins aperçu l'existence, quoiqu'ils les aient mal définis et mal nommés.

Culverwel a négligé ou ignoré ces faits. Aussi ne puis-je tout à fait accorder à sir William Hamil-

ton qu'il ait parfaitement apprécié lord Herbert. Sans doute il a comme lui professé la philosophie du sens commun. C'est un grand mérite aux yeux d'un Écossais et même aux yeux de tout le monde ; car cette philosophie est vraie, même pour ceux qui ne croient pas qu'elle soit toute la vérité, laissant encore à rechercher la raison du sens commun lui-même, ce qui est l'objet de la philosophie première. Mais lord Herbert est allé au delà de la philosophie du sens commun, ou du moins il ne l'a pas réduite à l'énumération de notions communes qui se trouvent en fait dans tout esprit humain. Il a cru voir dans l'âme une double source de connaissance, un sens des choses sensibles, et un sens, si ce mot peut être employé, des choses immatérielles, en sorte que les notions communes sont de deux espèces, et que les plus élevées, les véritables premiers principes, viennent des rapports de la raison avec la raison absolue et non de ses relations avec les choses de cette vie. Culverwel ne voit là qu'une hypothèse qu'on peut tolérer, parce qu'elle n'est pas celle des idées innées, mais qu'il ne voudrait pas garantir ; et là est la supériorité de lord Herbert sur lui, supériorité qu'il n'a pas aperçue et dont Hamilton n'a pas tenu lui-même assez de compte.

On aura remarqué d'ailleurs que l'ouvrage de Culverwel se divise en deux parties différentes : l'une consacrée à la lumière naturelle ou aux vérités de raison, l'autre à la lumière surnaturelle ou aux vérités de foi. Ces deux parties sont tellement

distinctes qu'en les rapprochant, on ne parvient pas à les unir, et il ne paraît pas que l'auteur ait fait plus ici que mettre en regard l'une de l'autre deux séries d'assertions qui n'ont entre elles aucun lien. Le christianisme ne peut se déduire de la philosophie, et toute recherche de la vérité par la lumière naturelle suppose des principes et des procédés si différents de ceux qu'emploie la science de la foi, qu'on est fort troublé, en passant de l'une à l'autre, d'avoir à changer entièrement de méthode, et de se trouver transporté dans une sphère toute nouvelle, où ce qui était vrai jusque-là devient faux, où ce qui était nécessaire tout à l'heure cesse de l'être, où, enfin, il faut dépouiller le vieil homme pour l'intelligence comme pour la volonté. C'est là une difficulté peut-être insurmontable ; elle a surmonté ceux qui ont, comme le plus grand nombre des philosophes religieux de l'Angleterre, voulu réunir et quelquefois confondre la théologie naturelle et la théologie révélée. Cette difficulté, on ne peut dire que Culverwel s'en soit rendu maître. S'il ne l'a pas tout à fait méconnue, il n'a pas tenté de la résoudre. Il s'est contenté de ranger sur deux lignes différentes des affirmations entre lesquelles il y a souvent contrariété, s'il n'y a pas contradiction, sans se soucier de montrer comment le vide qui les sépare pouvait être comblé. Ajouterai-je que le désaccord qu'il faudrait sauver entre la nature et la grâce, offrait des obstacles bien plus grands encore à ce compatriote de Bradwardine qui, ramené à la rigueur de sa doctrine par le pu-

ritanisme, ne voulait à aucun prix paraître ménager le pélagianisme ni abandonner une orthodoxie inexorable pour la conscience et pour la raison.

On retrouvera quelque chose de cette inconséquence dans la plupart des théologiens protestants contemporains de la révolution d'Angleterre. Quoique tous ne soient pas également préoccupés de la rigueur du dogme, aucun n'est disposé à s'en départir; et cependant tous, par leur religion même, sont obligés d'accorder beaucoup à la raison, c'est-à-dire à la nature, et de reconnaître à la réflexion le droit d'examen. Ils n'ont pas la ressource de ce scepticisme préalable qui souvent permet à des docteurs de l'Église catholique de se donner toute liberté contre la raison humaine, pour la sacrifier sur l'autel de l'autorité. Plus raisonnables, les théologiens de la Réforme sont souvent forcés d'être plus inconséquents.

CHAPITRE III

CHILLINGWORTH

Quoique Chillingworth doive être regardé surtout comme un théologien, il a laissé un tel renom, il a été tant de fois cité comme le modèle d'une certaine liberté de penser encore chrétienne que la philosophie ne saurait négliger son souvenir. Son principal ouvrage est encore placé très-haut. On lit partout ces mots : « l'immortel Chillingworth, » et quoique l'épithète puisse surprendre un lecteur du continent, il est vrai que par l'esprit qui l'anime et la force de la discussion, son livre justifie l'influence qu'il a exercée et la réputation qu'il a conservée.

William Chillingworth était né à Oxford même, au mois d'octobre 1602; l'université fut son berceau. Aussi était-il à seize ans *scholar* à Trinity college, et dix ans après, il eut le titre de *fellow*. Il s'adonna à la poésie et aux mathématiques, aussi bien qu'à la théologie. C'est dans le cours de ses études qu'il se lia avec John Hales, le théologien le plus libéral de son temps, et Gilbert Sheldon, qui devait être archevêque de Cantorbéry. Mais sa liaison

la plus intime fut avec lord Falkland[1], qui n'avait pas étudié à Oxford, mais qui habitait souvent Tew ou Buxford, à douze milles de là, et y recevait les beaux esprits de l'université, si bien que sa maison était regardée comme l'université même. Avec Ben Jonson, Edmond Waller, Hobbes et Gataker, il y réunissait Sheldon, Morley, Hammond, Earles et son cher Chillingworth[2]. La conversation y était un véritable *banquet philosophique ou théologique*[3], et c'est là que Chillingworth traça le plan de son principal ouvrage. Filleul chéri de l'archevêque Laud, il semblait, par ses liens de famille et son éducation, destiné à rester le plus fidèle enfant de l'église épiscopale. Cependant provoqué, prêché par le jésuite Perse qui se faisait appeler John Fisher, il se laissa persuader la nécessité d'un juge infaillible en matière de foi, et se figurant que les catholiques l'avaient trouvé, il l'alla chercher dans la maison professe de Douay, ou chez les jésuites de Saint-Omer. Il y rencontra de nouveaux doutes que fortifia une lettre

[1] Lucius Cary ou Carey, second vicomte Falkland, pair d'Écosse, né en 1610, mort en 1643, fit ses études à Dublin, puis à Cambridge, au collége de Saint-Jean. Très-versé dans les langues anciennes, il aimait les lettres. Sa mère, zélée catholique, s'efforça en vain de le convertir. On a de lui deux écrits polémiques contre l'infaillibilité romaine et quelques discours.

[2] Gilbert Sheldon, 1598-1677. On a de lui des sermons en action de grâces de la restauration des Stuarts. — George Morley, évêque de Worcester, puis de Winchester, 1597-1654, fort mêlé à la polémique religieuse. Henri Hammond, 1605-1660, royaliste, théologien de l'école d'Episcopius et de Grotius; prédicateur très-goûté de Charles I[er], le plus naturel qu'il eût entendu, disait-il; auteur d'un catéchisme estimé, *Practical Catechism*, 1644.

[3] Clarendon, *Mémoires*, t. I, p. 64 de la traduction.

de l'archevêque Laud, quitta le noviciat et revint protestant en Angleterre.

D'après une lettre adressée à Sheldon, on croit qu'il souffrit encore de quelques incertitudes; mais enfin il se décida, et en 1634 il se rangea parmi les défenseurs de la Réforme. Ces variations ne sont pas un mal, quand au lieu de trahir un esprit faible et flottant, elles attestent un esprit inquisitif, ouvert, sincère, et capable de tout examiner en restant capable de choisir. Au dire de Clarendon, Chillingworth avait, dans l'exercice de la discussion, contracté une telle habitude de douter, que par degrés il en était venu tout au moins au scepticisme sur les plus importants mystères de la foi[1]. Ce scepticisme n'emporte pas nécessairement la foi, quand il n'est pas une conclusion ; il peut conduire à croire librement. Il faut le dire, peut-être la pleine tolérance religieuse n'est-elle possible qu'à celui qui a douté. Quand on n'a pas reconnu ce que les chrétiens les plus éclairés appellent l'*inévidence* des vérités de la religion, on est poussé à les mettre sur le même pied que les vérités nécessaires, et alors on ne comprend plus l'incrédulité, la dissidence, l'hérésie. On peut les supporter par prudence, par politique, par impuissance, par nécessité; mais on ne le fait qu'avec contrainte; la raison se croit offensée; la tolérance de l'esprit n'existe pas. Celui qui a passé par le doute, au contraire, ne regarde pas comme des étrangers, comme des hommes d'une autre espèce,

[1] *Mémoires*, id., ibid.

ceux qui n'en sont pas sortis. Il n'est pas pour celà condamné à les imiter. Si son esprit est ferme, il a conservé la liberté de l'option, et peut opter pour la foi. Les raisons de sentiment, les plus puissantes de toutes, les vertus sociales, l'intérêt de la morale, le bien public, lui restent pour faire pencher la balance et déterminer son choix; et je conjecture qu'en Angleterre, les Chillingworth et les Falkland, et après eux ces généreux prélats désignés quelquefois du nom de latitudinaires, ont été de ces sortes de chrétiens. Ils sont de ceux que l'on peut souhaiter pour chefs à toute Église constituée; et certes on ne saurait accuser de faiblesse et d'incertitude l'esprit de Chillingworth, dont le mérite éminent comme écrivain est la vigueur dans le raisonnement. Ce fut la controverse qui le convainquit. On cite encore celle qu'il soutint à la demande de lord Digby contre Thomas White, l'auteur des Dialogues de Richworth, en présence et dans la maison de sir Kenelm Digby, converti nouvellement[1]. On trouve dans les œuvres de Chillingworth des relations ou des extraits de ces conférences, comme aussi de la discussion qu'il eut à soutenir contre un ami, Lewgar, qu'il avait contribué à rendre catholique et qui lui reprochait de l'avoir abandonné. Aussi lui fallut-il écrire le récit de sa double conversion[2]. Ces compositions peuvent encore se lire, et prouvent que

[1] George, lord Digby, 1612-1676, fils du comte de Bristol, personnage important dans le parti royaliste et secrétaire d'État après lord Falkland. Sir Kenelm s'était fait catholique après 1636.

[2] *The Works of W. Chillingworth of the university of Oxford*, 10e édit. Lond., 1742, p. 129.

la controverse entre le catholicisme et le protestantisme n'a pas fait de grands pas depuis deux cents ans.

Mathias Wilson, jésuite, qui se déguisait sous le nom d'Édouard Knott, avait publié en 1630 un pamphlet où il accusait la Réforme de méconnaître la charité. Un docteur, Christophe Potter, le combattit[1]. Le jésuite se défendit, et Chillingworth intervint alors dans la querelle. Il réimprima la préface et les sept chapitres de Knott, en les faisant suivre d'autant de réfutations très-développées. En réponse, Knott lui déclara qu'il était un socinien. Chillingworth répliqua par son livre : *de la Religion des protestants seule voie du salut* (1637).

Laud, qui connaissait la liberté d'esprit de son filleul, avait fait examiner l'ouvrage par les théologiens Baylie, Fell et Prideaux, et le livre, dédié à Charles Ier, parut avec approbation. Le succès fut très-grand, les réfutations nombreuses. Trois jésuites se relayèrent pour le combattre.

On ne peut contester à l'auteur un esprit fort au-dessus des préjugés d'une orthodoxie littérale. Dans une lettre adressée à un ami pendant qu'il travaillait à son livre, il adopte sur l'antiquité de la foi trinitairienne les idées reprochées depuis au père Pétau, et conclut que si la doctrine d'Arius n'est pas la vérité, elle n'est pas au moins une damnable hérésie. Dans la préface de son ouvrage, il se rapproche de ces idées ; mais par la suite il n'y revient

[1] *Charity mistaken*, 1630 ; *Charity maintained*, 1633.

pas, et se borne à discuter les points contestés entre son Église et les catholiques. Cependant il avait refusé un bénéfice que lui offrait le garde du grand sceau, sir Thomas Coventry, et dans une lettre à Sheldon, il explique les scrupules de conscience qui l'empêchent de souscrire aux trente-neuf articles de la confession de foi épiscopale. Trois ans après, il s'adoucit, faisant réflexion, comme ont fait tant d'autres alors et depuis, que cette souscription est un acte d'union et de concorde, non de croyance et d'adhésion. Laud et Sheldon pensaient ainsi, et Chillingworth devint chancelier de l'église de Salisbury avec la prébende de Brixworth dans le comté de Northampton (1638). L'Église et la royauté le trouvèrent fidèle dans leurs périls. Il fut un des prédicateurs de Charles Ier, et suivit l'étendard royal jusque dans la guerre. Il partit d'Oxford avec Clarendon, alors Édouard Hyde, et l'accompagna probablement à York, où le roi l'appelait et où il devait rejoindre lord Falkland, alors secrétaire d'État[2]. Il était avec lui, avec le roi et son armée, au siége de Gloucester. Ses connaissances mathématiques et l'idée qu'il donna d'imiter les machines de guerre des anciens[3], le firent employer comme ingénieur. Il ne prit pourtant pas la ville, et elle fut bientôt délivrée par la bataille de Newbury[4], où il eut la

[1] La formule est pourtant : « Omnibus hisce articulis et singulis in iisdem contentis volens et ex animo suscribo et consensum meum præbeo. »

[2] Clarendon, *Mémoires*, t. I, p. 174.

[3] *Testudines cum phiteis*, rempart portatif.

[4] 20 septembre 1643.

douleur de voir à la première charge tomber lord Falkland comme Hampden au combat de Chalgrave. On se dispersa. Chillingworth suivit lord Hopton, qui gagna Arundel Castle, ce château-fort du duc de Norfolk, encore imposant sous le lierre qui couvre ses murailles. Mais il fallut bientôt se rendre, et notre belliqueux théologien fut fait prisonnier par sir William Waller. Il était triste et souffrant ; il trouva dans le camp parlementaire le docteur Cheynell, théologien *dissenter*, qui l'avait attaqué dans un ouvrage contre Laud, et qu'il avait pu connaître à l'université d'Oxford[1]. Celui-ci obtint qu'on le transportât à Chichester, où il le visita souvent pendant une longue maladie ; mais Chillingworth mourut le 30 janvier 1644, et Cheynell, par dépit sans doute de ne l'avoir pas converti, refusa d'assister à ses funérailles, et imprima un récit satirique de la maladie, de l'hérésie, de la mort et de l'enterrement de W. C., *clerc d'Oxford et dans la pensée de ses compagnons d'armes, l'archi-ingénieur et le grand émissaire de la reine*[2]. Chillingworth n'en est pas moins l'homme que Tillotson a proclamé la gloire de son âge et de sa nation, celui dont Locke

[1] Né à Oxford en 1608, mort en 1665, Francis Cheynell, élevé au collége de Merton, avait passé du côté du parlement en 1640. Il écrivit contre Laud, alors en prison, *The Rise, growth and danger of socinianism*, 1843. Il y attaque Hales et Chillingworth. C'était un esprit ardent et mal réglé.

[2] *Chillingworthii novissima, or the Sickness, Heresy, Death and Burial of W. Chillingworth clerk of Oxford, and in the conceit of his fellow soldiers the Queen's Arch-Engineer and grand intelligencer*, 1644. C'est apparemment comme royaliste fervent qu'il est ainsi associé à la reine : car elle était catholique ; mais les parlementaires la tenaient pour leur plus grande ennemie.

recommandait la lecture à qui voulait apprendre à raisonner.

L'amitié de lord Falkland ajoute à sa gloire. Leur communauté de sentiments, leur intimité jusqu'au dernier jour les a fait accuser tous deux de socinianisme, ou même de quelque chose de plus, et l'accusation s'est étendue jusqu'à leur condisciple John Hales d'Eton, qui leur survécut et qui écrivit avec non moins de liberté. Qu'en faut-il penser? Une anecdote décide peut-être la question.

Robert Spencer, fils de lord Sunderland, assistait au siége de Gloucester, et le 25 août 1643 il écrivait une lettre en partie chiffrée à sa femme Dorothée, fille du comte de Leicester. Après avoir dit à son *très-cher cœur* qu'il était souvent de tranchée, il ajoutait :

« Je suis plus solitaire que je ne l'ai été de ma vie, cette contrée étant toute pleine de petits cottages particuliers, dans l'un desquels j'ai mon quartier. Mylord Falkland me fit l'honneur d'y souper hier au soir. M. Chillingworth est ici avec moi. Notre petit ingénieur y vient moins par bonté pour moi que parce qu'il s'y trouve plus à portée pour faire jouer expéditivement ses machines. Vous ne pouvez imaginer quelle est son activité ; et pour moi je pense qu'il a fait sagement de changer de profession. Vous auriez été de mon avis, si vous l'aviez entendu hier soutenir, en discussion avec lord Falkland, le socinianisme, discussion où il fut si souvent confondu par Sa Seigneurie, qu'il me parut réellement mieux raisonner en matière d'engin qu'en matière d'opinion[1]. »

On trouvera sans doute que ce n'est pas lord Falkland qui est ici convaincu de socinianisme; toute-

[1] *Sydney Papers*, t. II, p. 669.

fois, dans une discussion amicale et de bonne foi, des objections ne sont pas toujours un signe d'absolu dissentiment. L'accord des idées de Falkland et de Chillingworth est de notoriété historique; on croit que l'un aida l'autre dans son grand ouvrage.

Enfin, un contemporain raconte qu'en 1669 le docteur Cressey, qui était fort de la connaissance de Falkland, lui a dit qu'il avait le premier apporté des livres de Socin en Angleterre, et que peu après, mylord étant venu le voir et les ayant aperçus, les lui avait empruntés, et qu'il en fut tellement captivé et persuadé, que sa conversion datait de cette époque. Il fut, ajoute Aubrey, le premier socinien en Angleterre[1]. Cependant il ne faut pas oublier ce qu'a dit le sage Tillotson : « Je ne sais comment cela se fait, mais il est certain que quiconque offre de rendre un compte raisonnable de sa foi et d'établir la religion sur des principes rationnels est à présent noté comme socinien. Nous en avons un triste exemple dans ce personnage incomparable, M. Chillingworth[2]. »

Socinianisme à part, car cette doctrine n'est pas explicitement dans son livre, on peut bien dire que cet ouvrage a pour objet d'*établir la religion sur des principes rationnels*. Il n'est pas très-facile à lire. L'auteur écrit d'un style lourd et diffus. Mais son ton

[1] Aubrey, *Letters and Lifes of emin. men*, t. I, part. II, p. 348. Pour plus de précision, il dit que Cressey lui conta cette anecdote chez Samuel Cowper, et que ce Cressey, du collége de Merton, et doyen en Irlande, se fit, par la suite, moine bénédictin.

[2] Serm., *Works*, éd. 1722, t. II, p. 170.

est celui de la conviction ; il a du mouvement, de la verve. Il attaque vivement et franchement les objections. Il possède parfaitement son sujet, et l'ouvrage a été cité de tout temps comme un modèle d'argumentation. L'analyse n'en serait pas ici à sa place : qu'il nous suffise de dire que c'est une réfutation de tout système d'autorité en matière de religion. L'Écriture, pour Chillingworth, n'est une règle qu'à la condition d'être reconnue comme telle par la raison et interprétée par elle. On ne peut récuser la raison et alléguer des textes ; car c'est à la raison qu'on les adresse. C'est à celle-ci de choisir sa religion ; car c'est pour cela surtout qu'elle nous a été donnée. Les catholiques eux-mêmes n'admettent l'autorité de leur Église que parce qu'ils pensent avoir raison de le faire. Pour eux comme pour les protestants, tout se résout en définitive dans la raison. Dieu veut que la conclusion qui détermine notre croyance n'excède pas les prémisses, et que la force de notre foi soit proportionnée à la crédibilité des motifs. Il peut sans doute faire davantage, et nous inspirer une certitude d'adhésion qui dépasse une certitude d'évidence ; mais ni Dieu ni l'homme ne peut exiger de nous comme un devoir de consentir à une conclusion au delà des prémisses et de bâtir une foi infaillible sur des motifs qui ne le sont pas, eussent-ils une haute crédibilité. « Je suis assuré que Dieu nous a donné notre raison pour discerner la vérité du mensonge. Quant à celui qui n'en fait nul usage et croit aux choses sans savoir pourquoi, je dis que c'est par hasard que ce qu'il croit est vérité, non par son choix,

et j'ai grand'peur, je l'avoue, que Dieu n'accepte pas ce sacrifice des sots[1].»

C'est là assurément le pur rationalisme chrétien, car il résulte clairement de ce qu'on vient de lire que les vérités nécessaires, comme la logique ou la justice, sont supérieures à l'Écriture en autorité. Cheynell n'avait pas tant de tort d'appeler Chillingworth *a man of reason ;* le tort était de faire de ce nom une critique. On a remarqué que dans l'espace de près de quatre-vingts ans, trois ministres éminents de l'Évangile, Jewell, Hooker et Chillingworth ont publié une apologie de l'Église anglicane[2]. Le premier, tout en reconnaissant que l'homme peut savoir naturellement que Dieu existe et qu'il est juste, et chercher la vérité sans guide et sans maîtres, parce que son cœur incline de lui-même à la religion, a pensé que la raison ne devait intervenir dans la foi que pour mettre d'accord l'Écriture et la tradition, et que dans les cas de silence ou d'ambiguïté, il en fallait appeler à la primitive Église. L'antiquité conservait pour lui tout son prestige. Le second fait un pas de plus, et la raison, au lieu de n'être chargée que d'expliquer et de commenter l'autorité, est replacée du sommet à la base. Il défère peu au témoignage des Pères, mais, plus respectueux pour les conciles, il s'incline devant la parole de l'Église. Pour Chillingworth, Pères et conciles ne sont que des opinions à peser. L'antiquité est sans valeur ; car elle pourrait recommander le faux comme le vrai, et la raison seule

[1] *This sacrifice of fools*, ch. II, § 114. Cf. 104, 110, 112, 118, 120.
[2] Buckle, *Hist. of civiliz. in Engl.*, t. I, ch. VII.

fonde la croyance, l'épure et la justifie. Si l'examen individuel est le principe du protestantisme, c'est Chillingworth qui l'a le plus explicitement et le plus résolûment posé.

John Hales d'Eton enchérit encore sur cette liberté d'interprétation. Peut-être même en avait-il donné l'exemple. Le renom qu'il s'est fait parmi ses contemporains, le secret qu'il s'efforçait de garder sur ses écrits dont il n'a presque rien publié, l'admiration de quelques-uns et la défiance de quelques autres invitent à supposer qu'il était plus hardi dans ses entretiens que dans ses sermons et qu'il a été plus influent que célèbre, comme il est cependant plus célèbre qu'il n'est connu. Il se peut qu'il ait été l'inspirateur de Falkland et de Chillingworth, auxquels il a survécu. C'est lui qui est allé jusqu'à dire que l'universalité était une preuve qui faisait honte à la vérité, qu'elle n'était qu'un mot plus recherché pour désigner la multitude, que la multitude était la partie la plus faible de l'autorité humaine, et qu'à parler sans détour, l'autorité de l'Église était nulle. Or, Hales a conservé dans l'Église même le surnom de docteur à jamais mémorable[1].

[1] « The ever memorable scholar and divine. » Ce titre a bien l'air de ceux que donnent des amis et des disciples à celui qui est plus grand par les souvenirs que par les ouvrages qu'il a laissés. Hales, né en 1584, mort en 1676, élevé à Corpus-Christi, Oxford, *fellow* de divers colléges, assista au Synode de Dordrecht (1618), et fut converti à l'arminianisme, au socinianisme peut-être, par Episcopius. Ses ouvrages publiés seulement après lui, *Golden Remains of the ever mem.* Mr. J. Hales, 1659, n'ont point égalé sa réputation. A'wood, *Oxon. athen.* — Hallam, t. III, ch. II. — Tayler, *Relig. Life*, ch. V, sect. 4.

On s'est arrêté plus que notre sujet ne l'exigeait peut-être sur cet épisode de l'histoire religieuse de l'Angleterre, parce qu'il rappelle des personnages dont l'influence et l'exemple ont pu, longtemps après eux, contribuer à former une école d'hommes d'État et d'hommes d'église dignes des respects de l'histoire. Le nom de lord Falkland prête un éclat mystérieux à tout ce qui l'approche. Il ne peut être question de retracer ici son portrait. Celui qu'a laissé Clarendon est tel qu'un des derniers chanceliers d'Angleterre, lord Campbell, a écrit qu'il donnerait pour l'avoir fait toutes ses sentences judiciaires. Falkland était un de ces hommes rares chez qui s'unissent la pureté de l'âme, les lumières et la culture de l'esprit, l'habitude de la méditation, l'indépendance de la pensée, le dévouement du patriote e le courage du soldat. Après s'être, au commencement des troubles, déclaré contre la cour et contre lord Strafford, il se rangea du côté du roi, lorsque la guerre civile mit en question le gouvernement même. Ennemi de l'esprit étroit et violent qui défend le pouvoir par tout moyen et veut de l'État conserver tout, même les abus, sa conscience le séparait de ceux qui ne comprennent pas la réforme sans le renversement, attaquent sans mesure et brisent sans prévoyance tout ce qui fait obstacle à leurs vœux ou à leurs rêves. On lui a sévèrement reproché comme une faiblesse d'avoir abandonné Pym et Hampden[1]. Mais en présence d'une révolution imminente, il

[1] H. Walpole, *Royal and nobles authors*, t. I, p. 216, éd. de 1759.

fallait choisir, et en ces heures critiques, les âmes d'une pureté scrupuleuse penchent presque toujours vers le gouvernement établi, car il paraît seul capable de restaurer sans les dernières violences le règne des lois. Il a cet avantage que, pour être juste et modéré, il lui suffirait de le vouloir. Mais rarement il le veut, et ceux qui ont tout attendu de lui, sont promptement détrompés. Dans l'espoir d'accomplir la transaction conciliatrice, Falkland consentit à devenir secrétaire d'État. Il le fallait ou ne se mêler de rien. Le parti du roi n'était pas de ceux que l'on pût servir, si l'on n'espérait le diriger, du moins le retenir. Mais le nouveau ministre ne dut pas espérer longtemps. Il ne voulait pas que la politique coûtât rien à la conscience la plus délicate. Son large esprit ne se prêtait pas à la partialité du pouvoir pour lui-même, à cette intolérance de la raison d'État qui veut conserver le mal comme le bien, l'inutile comme le nécessaire. Clarendon, qui l'aimait tendrement, laisse entendre que Falkland, moins strict et moins exclusif que lui, pensait que tout n'était pas inviolable dans la royauté ni l'Église, et que l'une et l'autre devaient savoir sacrifier à leur salut leurs préjugés et leur vanité. On se représente aisément les souffrances d'un esprit comme le sien attelé au même char que Charles Ier. Il allait recommandant la paix, la réclamant toujours, d'autant plus ardent au péril qu'il ne voulait pas être soupçonné d'avoir peur de la guerre ; il la faisait par honneur, et il la détestait. Aussi tous étaient-ils frappés de la mélancolie profonde qu'il portait au

milieu des camps, bravant la mort avec un héroïsme qui semblait la chercher. A Newbury, il se mit sans aucun commandement à la tête du régiment de sir John Byron, qu'il savait des plus audacieux, et se jetant dans la mêlée, il fut atteint d'un coup de feu et mourut à trente-trois ans, le cœur plein du souvenir d'une femme qu'il se reprochait d'aimer et qui expira le même jour que lui[1].

La seule faute de Falkland était d'avoir en religion et en politique, au commencement d'une révolution, des opinions qui ne triomphent d'ordinaire qu'à la fin. Entre l'anarchie et le despotisme, entre le fanatisme et la licence, s'élever à cette impartialité qui sait rendre la religion raisonnable ou la raison religieuse, et réconcilier l'ordre et la liberté, c'était devancer ce noble parti de prélats et de politiques qui devaient préparer et soutenir le règne d'un Guillaume III. C'était avant Barrow, Wallis et Jérémie Taylor, anticiper sur les idées qui devaient un jour être celles d'un Tillotson et d'un Somers.

Mais nous n'avons pas encore atteint le milieu du dix-septième siècle, et nous voyons que, tandis que la témérité des sectes extrêmes brisait le joug des églises et inaugurait de fait une liberté jusqu'alors

[1] Aubrey la nomme; c'était mistress Moray. Il dit qu'elle était belle et de la cour ; mais il veut qu'elle soit morte avant Falkland, qui se serait fait tuer de désespoir. Clarendon s'efforce de jeter du doute sur le côté romanesque du récit. Tous deux d'ailleurs parlent de Falkland comme d'un excellent mari, qui, dit Aubrey, ne savait rien refuser à Letice Morison, sa femme. Il l'avait épousée par amour et malgré son père. Aubrey, p. 346. Clarendon, t. I, p. 58 et 241.

inconnue, les esprits modérés, jusque dans le parti contraire, arrivaient à cette équité de la pensée, du moins à cet éclectisme religieux qui domine la foi par la raison, comme il domine la politique par la morale.

CHAPITRE IV

DIGBY. — WHITE. — BROWNE.

On a vu, dans le siècle précédent, Everard Digby remonter jusqu'à la Kabale pour donner aux idées simples de l'unité divine et de l'unité de l'âme l'apparence d'une révélation mystérieuse, et ses écrits nous ont paru de ceux où la science n'a rien à prendre, parce que l'auteur a voulu la dépasser. Les choses secrètes et merveilleuses n'ont pas été sans attrait pour un écrivain du même nom qui vint après lui, puisque sir Kenelm Digby s'est épris de l'alchimie et que des recherches de vaine curiosité, comme celle de la poudre de sympathie, ont compromis la réputation de physicien que lui faisaient ses contemporains. Mais ses essais métaphysiques, sans avoir beaucoup plus relevé son nom, sont plus sages, et doivent trouver ici leur place.

La famille Digby se divisait en deux branches. Dans chacune, un esprit vif et pénétrant mais inquiet, remuant, s'unissait à un penchant pour le catholicisme qui prenait souvent le dessus et effaçait les traces d'une abjuration passagère, détermi-

née par l'imitation, l'entraînement ou la politique. Les lords de ce nom jouèrent un rôle considérable dans le parti royaliste. On a dit que le premier des deux avait gagné la faveur du roi Jacques en lui donnant des informations sur le complot qui entraîna la condamnation de son parent sir Everard. Il rendit cependant des services plus honorables, fut employé dans la diplomatie et notamment dans l'ambassade envoyée à Madrid pour y négocier le mariage de Charles Ier, alors prince de Galles. Le roi l'avait nommé comte de Bristol; cependant, à l'origine de la révolution, il s'unit aux premières réclamations des parlementaires, mais il ne tarda pas à revenir au parti de la cour et lui resta fidèle jusqu'à sa mort (1653)[1]. Le même dévouement animait son fils lord Digby. Il se distingua parmi les défenseurs de l'Église et de la monarchie; c'est lui qui fut nommé secrétaire d'État après la mort de lord Falkland. Il accompagna et servit dans l'exil le fils de Charles Ier. Mais, tout à coup, il se déclara catholique. « Le roi (le prétendant) ne fut nullement surpris, dit Clarendon, de sa déclaration; car il le connaissait depuis longtemps pour très-indifférent en matière de religion[2]. » Ce jugement peut surprendre, car on ne voit pas ce que le comte de Bristol pouvait avoir à gagner à un changement de religion, qui commença par lui faire perdre sa position de ministre. Après la restauration, il conserva

[1] On ne voit pas qu'il fût catholique. Cependant il avait traduit *la Défense de la foi catholique*, de Dumoulin.

[2] *Mém.*, t. II, p. 165.

la faveur de Charles II, intrigua quelque peu à son service, mais ne put être officiellement employé. Il mourut en 1676.

Avant sa conversion, il avait provoqué et suivi, chez son parent sir Kenelm Digby, les conférences où Chillingworth et White discutèrent les mérites respectifs du protestantisme et du catholicisme, et l'on dit qu'il ne fut pas étranger à la publication qui eut lieu à Londres, en 1691, des *Lettres entre lord G. D. et sir K. D.*, concernant la religion.

Sir Kenelm, lui, était catholique depuis 1636. On peut s'étonner qu'il ne l'eût pas toujours été; car il était fils de cet Everard Digby condamné à mort pour participation au complot des poudres. Celui-ci passait pour le plus bel homme de son temps. C'est de lui que Bacon raconte que, lorsqu'il fut décapité en 1606, le bourreau, ayant dit, en lui arrachant le cœur, les paroles légales : « Voici le cœur d'un traître ! — Tu mens ! » répondit la bouche de la tête sanglante.

Kenelm, l'aîné de ses deux fils, était né en 1603. Après des études à Oxford, dans Gloucester Hall, qui le firent comparer, pour la variété de ses connaissances, à Pic de la Mirandole, il voyagea sur le continent, visita la France, l'Espagne, l'Italie, revint en Angleterre en 1623 ; et comme il avait abjuré très-jeune la religion de son père, il reprit faveur auprès du roi, qui lui rendit le titre de chevalier qu'avaient porté ses ancêtres. Il entra dans la marine, guerroya contre Alger et Venise, et se fit bien venir à la cour de Charles Ier. On le citait pour son

savoir, pour sa curiosité qui l'avait initié à tous ces secrets des sciences auxquels on croyait encore en ce temps-là ; par exemple, il passait pour posséder une poudre de sympathie qui fermait les blessures. Il avait le mérite plus sérieux d'aimer les livres, les manuscrits, et il a enrichi de ses dons la bibliothèque Bodleienne.

Revenu au catholicisme en 1636 ou 1638, il publia sa *Conférence avec une dame sur le choix d'une religion*. Il n'en fut, comme on le pense bien, que plus en faveur auprès de la reine, qui l'employa, au commencement des troubles, à rassembler des forces pour le roi. Emprisonné par ordre du parlement (1639), il recouvra sa liberté par l'intercession de la reine douairière de France, veuve de Henri IV, et s'engagea sur la foi d'un chrétien et l'honneur d'un gentilhomme à s'abstenir désormais de toutes menées politiques. A dater de ce moment, les voyages et les sciences, qu'il avait toujours aimés, occupèrent surtout sa vie. C'est alors qu'il publia son édition de la *Religio medici* de Browne, qu'il avait étudiée et annotée, du temps qu'il était détenu à Winchester House. De la même époque est son commentaire mystique de la vingt-deuxième stance du neuvième chant du second livre de la *Fairy queen* de Spenser.

Il fit ensuite en France et sur le continent un long séjour. C'est sans doute alors qu'il se rendit en Hollande pour s'entretenir avec Descartes, qui l'accueillit en lui disant : « Vous êtes le célèbre M. Digby ? — Et vous, si vous n'étiez Descartes, je

vous dirais que vous devriez vous occuper de sciences plus utiles. » Il entendait apparemment des applications de la physique à la médecine. Descartes, au reste, parle toujours honorablement dans ses lettres du chevalier d'Igby (*sic*). Il se reconnaît même une fois moins compétent que lui sur la question de l'immortalité de l'âme, la raison naturelle ne pouvant, dit-il, donner sur ce point que de belles espérances mais aucune assurance[1]. C'est à peu près l'opinion de Socrate et de Platon.

Digby tenta de revenir en Angleterre, mais le parlement l'exila. Il retrouva en France la reine Henriette-Marie qui, dit-on, le fit son chancelier et l'envoya au pape Innocent X, dont il fut très-froidement reçu. Il se décida alors à essayer de la tolérance de Cromwell (1655). On ne voit pas qu'il s'en soit mal trouvé. Cependant il retourna encore à Paris, passa un été à Toulouse, où il se lia avec Fermat (1646), séjourna à Montpellier, visita l'Allemagne, et revint enfin à Paris, où il apprit la restauration. Rentré en Angleterre, il fit partie du conseil privé. Il vécut dans la culture des sciences et le commerce des membres de la Société royale. Il tenait une sorte d'académie dans sa maison de Covent Garden. Il y recevait sans doute John Sergeant, qui fut un de ses panégyristes, et Wallis, Wilkins et Ward, qu'il appelle un digne triumvirat dans la littérature[2]. On dit qu'à ses di-

[1] Lett. VII, t. I, p. 207, édit. de Garnier. *Vie de Saint-Evremont*, par Desmaizeaux, p. 80.
[2] Lett. VI, *Wallis's Works*, t. II.

vers écrits il projetait de joindre une publication des œuvres de Roger Bacon. Il mourut sans avoir accompli ce dessein, en 1665.

C'était plutôt un curieux qu'un savant; mais il était difficile alors d'être autre chose, au moins dans les sciences naturelles. Car bien qu'on ait parlé de ses connaissances mathématiques, on ne voit pas qu'il en ait eu d'autres que celles qu'il put puiser dans les conversations de Descartes, de Fermat, de Wallis. On reconnaît le cas que les deux derniers faisaient de sir Kenelm dans les correspondances annexées aux œuvres de Wallis. « Je ne vous parle, lui écrit Fermat, ni de votre livre, ni de celui de Thomas Anglus, *ne sutor ultra crepidam*. Vous êtes souverain en physique et je vous reconnais pour cela[1] » Cette souveraineté est bien déchue, et même de son temps, Digby ne fut guère autre chose qu'un amateur des singularités de la nature et de la science; aussi fut-il accusé de charlatanisme, et Stubbs[2], critique qui n'épargne personne, l'appelle-t-il le Pline de son âge pour le mensonge. Il n'en était pas moins un ami sincère de la science. Il a encouragé par ses conseils, aidé par sa fortune tous les travaux qu'il jugeait utiles, et obtenu l'estime et l'amitié de plusieurs des meilleurs juges du genre de mérite auquel il aspirait. Parmi eux, il distingua Thomas White, que nous avons vu désigné sous le non d'*Anglus* et qui s'attacha à lui. Une certaine communauté de travaux s'établit entre eux, et

[1] Wallis, Works, t. II, lett. III, de lord Brouncker à Digby (1657).
[2] Henri, 1631-1676.

l'on verra qu'il n'est pas toujours aisé de distinguer dans leurs ouvrages ce qu'ils se doivent l'un à l'autre.

La philosophie réclame dans les œuvres de Digby deux traités où il étudie la nature du corps et la nature de l'âme[1]. Il s'y propose la découverte de l'immortalité de l'âme raisonnable. Le corps, c'est-à-dire la substance corporelle, donne lieu, selon lui, à une métaphysique plus difficile peut-être que celle de l'âme, et la raison dépourvue des connaissances directes que lui fournit la conscience sur le moi pensant, erre plus incertaine lorsqu'elle spécule sur la nature des choses matérielles qui ne lui sont connues que par leurs apparences. Ceux qui récusent la psychologie comme une science hasardée pour la sacrifier à la physique, qui leur paraît tout autrement susceptible de clarté et de certitude, se font une étrange illusion. C'est le contraire qui est vrai, et la métaphysique de la physique semble une des parties les plus difficiles et les plus obscures du savoir humain.

Il ne faut donc pas s'étonner si Kenelm Digby, lorsqu'il veut exposer et rectifier, d'après les nouvelles lumières, la physique aristotélique d'Everard son aïeul, tombe dans un abîme de problèmes où le plus habile est heureux de ne pas rester englouti.

Ses idées, il le déclare lui-même, se rapportent à celles qu'on peut trouver dans le *de Mundo* de Tho-

[1] *Two Treatises in the one of which the nature of bodies, in the other the nature of man's soule is looked into in way of discovery of the immortality of reasonable soules.* Lond., 1665. *In fine*, un privilége donné à Paris par le roi de France, le 26 septembre 1644, en faveur du sieur Kenelm Digby, chevalier anglais.

mas White[1]. Son but est de laisser à son fils un résumé de sa philosophie, en des temps malheureux qui lui ont ravi les moyens ordinaires de lui témoigner son affection; mais ces calamités même ajoutent au prix de la philosophie. Il écrit en effet dans une sorte d'exil, et date cet envoi de Paris, le dernier jour d'août 1644.

Dès son premier chapitre, il insiste avec autant de sagacité que de prudence sur les dangers qu'offre dans ses recherches la complication des facultés et des procédés de l'esprit humain. Les mots expriment nos notions et non pas les réalités; il faut donc être sur ses gardes, et ne pas prendre aveuglément les mots pour les choses. Si l'on considère isolément les modes que les sensations vont graver dans la fantaisie, on ne croira qu'à la réalité des accidents. Si l'on écarte ceux-ci, pour ne considérer que l'être qui les supporte et qui ne nous en apparaît jamais séparé, on ne croit plus qu'à des essences abstraites comme les idées de Platon. Il faut, par exemple, user de précaution en faisant usage des catégories d'Aristote. Celle de la quantité est, au jugement de Digby, ce qui frappe le plus dans les corps. L'extension ou la divisibilité est la commune notion de la quantité, et c'est en partant de cette idée qu'il passe en revue toutes les affections du corps, le lieu, le mouvement, la gravité, l'attraction, et, par suite,

[1] Il dit, chap. I, qu'il renverra souvent à cet ouvrage. John Sergeant, qui, dans une pièce de vers mise en tête de l'édition de 1665, félicite sir Kenelm de *ses deux incomparables Traités*, paraît penser qu'il a principalement suivi M. Thomas White.

la lumière, l'électricité, le magnétisme, et il arrive ainsi aux créatures vivantes dont la physiologie est traitée suivant les lumières d'un temps où l'on confondait avec les instruments matériels de la connaissance des facultés immatérielles telles que la mémoire et l'imagination. Quelque intérêt qu'il y eût à débrouiller le mélange d'erreur et de vérité, de sagacité et de crédulité que Digby a porté dans ces recherches, il faut renoncer à l'y suivre sous peine d'être entraîné à de longs développements sans lesquels la clarté serait impossible. Qu'on sache seulement que son système est un éclectisme. Bacon est un de ses maîtres. Quoiqu'il traite Aristote avec moins de sévérité et le proclame encore l'oracle de la nature[1], il ose s'en séparer souvent et n'admet presque aucun des principes de sa physique sans les modifier. Il les redresse, guidé par *cette grande âme* de Galilée, par *ce grand esprit* de Descartes, par Gilbert, par Harvey. Ceux-ci, il les vante et ne se montre étranger à aucune de leurs découvertes[2]; mais il ne leur emprunte rien sans faire quelques réserves et sans trouver à redire à quelques parties de leurs

[1] *Conclusion*, p. 420-429.

[2] « The great soule of Galileo whose admirable learning alle posterity must reverence, ch. x.— The great wit Renatus Descartes, ch. XIII. — That never enough praised gentleman Monsieur Descartes, ch. XVII..... Who by his great and heroic attempt and by showing mankind how to steere and husband their reason to best advantage, had left us no excuse for beeing ignorant of anything worth the knowing. Ch. XXXII. — That admirable searcher Dr Gilbert by means of whom and Dr Harvey our nation may claim even in this latter age as deserved a crown for solid philosophical learning as for many ages together it has done formerly for acute and subtile speculations of divinity. » Ch. XX.

plications. C'est ainsi qu'ayant comme Aristote et Descartes rejeté le vide, il ne voit dans l'horreur de la nature pour le vide que l'impossibilité qu'il existe; par conséquent l'attraction peut élever l'eau dans un tuyau de pompe à toute hauteur, et il cherche querelle à Galilée d'avoir fait des expériences pour en fixer la limite. On conçoit qu'il reste fort peu de chose des observations propres à Digby sur la physique de ses devanciers, et il ne peut figurer à aucun titre au rang des inventeurs. C'est cependant un esprit pénétrant et original qui montre bien ce libre besoin de nouveauté qui, depuis Galilée et Bacon, tendait à prévaloir dans les sciences.

Dans le second traité, Digby considère la nature et les opérations de l'âme en vue de son immortalité, et il lui attribue comme procédés principaux l'appréhension, l'énonciation, le jugement et le discours.

L'appréhension est exacte (*right*) ou elle ne l'est pas. Au premier cas, la chose même est dans l'entendement de celui qui *appréhende;* car il y a ressemblance parfaite entre l'objet et la connaissance de l'objet. Toute appréhension se compose d'autres appréhensions dont la plus simple est celle de l'être. Ce qui a l'être est la chose même. Mais dès que nous avons appréhendé l'être des choses, nous concevons entre elles des relations qui ne sont pas des êtres et qui n'existent que dans l'entendement. L'âme est donc une faculté, une puissance de comparaison, et comme telle elle forme des notions abstraites, des notions universelles. Elle peut penser tout ce qui est.

Penser et connaître, c'est juger. Le jugement est le résultat de l'énonciation ou de la jonction de l'adjectif au substantif. Il devient comme une partie de notre âme. La foi suit le jugement. La vérité est la perfection de l'âme.

Le discours, pris ici au sens de procédé discursif, peut être ramené au syllogisme.

L'emploi supérieur de ces ressources de l'intelligence caractérise les grands esprits. Dans tous les cas, cet emploi doit être gouverné par la sagesse. Nos idées générales ont une influence morale et la raison a des devoirs.

On a vu que les appréhensions sont dans l'âme. Elles n'y peuvent être qu'incorporellement; car l'objet n'en peut être en deux endroits à la fois. Elles y sont d'une manière conforme à la nature de l'âme; l'âme est donc immatérielle.

La notion première et principale, la notion vierge[1], que conçoit l'âme étant celle de l'être, l'âme n'est, pour ainsi dire, qu'une capacité adaptée à l'être; et comme l'être comprend la substance dans sa quantité indivisible, l'âme est sans division. Ainsi, les choses corporelles sont comme spiritualisées dans l'âme, et s'il est vrai, comme l'entend Aristote, que rien ne soit dans l'intellect qui n'ait été d'abord dans le sens, on peut dire aussi que rien n'est dans l'intellect qui ait été dans le sens précédemment, c'est-à-dire qui ait été objet sensible. Cette transformation des choses dans l'âme, comme son pouvoir de réduire, par la

[1] « Very first and virgin notion. »

création de notions universelles, la multitude à l'unité, comme sa capacité de saisir les vérités premières, les vérités éternelles, de concevoir ensemble des propositions contradictoires, de comprendre par le raisonnement plus de choses que la sensation n'en transmet à l'imagination, de mouvoir sans être mue, enfin la puissance ordonnatrice de la raison atteste en nous un principe qui ne peut être un accident du corps, encore moins le corps lui-même. Ici, ajoute Digby, le Rubicon de la connaissance expérimentale est franchi. L'âme, contenant plus que l'expérience ne donne, allant au delà des images gravées dans la fantaisie, dépasse tout ce qui lui parvient à travers le corps. Disons donc avec Avicenne, avec Descartes : Pourquoi serait-elle mortelle comme lui ? On peut dire qu'elle n'est pas mortelle, tant que sa mortalité n'est pas prouvée. On ne lui connaît aucune des conditions de la destruction. Elle doit donc être définie « un simple acte cognitif qui est une pure substance et rien que substance[1]; c'est-à-dire une substance indivisible exempte du lieu et du temps, présente toutefois à l'un et à l'autre, une actuelle et présente connaissance de toutes les choses qui sont à connaître, et une faculté ou règle, par son essence même, pour toutes les choses quelles qu'elles soient. »

Etant immortelle, l'âme passe de cette vie à une autre *dans l'état où elle se trouve*[2], ce qui paraît à Digby résoudre la fameuse objection tirée contre la

[1] « A simple knowing act which is a pure substance and nothing but substance. » Ch. x.

[2] Chap. xii.

religion chrétienne du dogme des peines éternelles. C'est presque la seule allusion expresse au christianisme que contienne cet ouvrage. Chrétienne de fait, la pensée y est toujours présentée dans une spiritualité purement philosophique, et l'on ne peut méconnaître chez l'auteur l'intention positive de rester dans les limites d'un rationalisme élevé, austère et rigoureux.

Les ouvrages de sir Kenelm Digby donnent naissance à une question que nous avons indiquée, question difficile à résoudre, en France du moins. Nous venons de le voir renvoyer son lecteur en passant à l'ouvrage de White. Cet ouvrage est un traité *de Mundo*[1] qui avait paru deux ans avant les deux écrits de Digby, et dont l'auteur est Thomas White, connu de son temps sous plusieurs noms tels que *Candidus*, *Anglus ex Albis*, etc.[2]. Ce White est un prêtre catholique, un des supérieurs du collége de Douay, qui a beaucoup écrit, souvent en France où il avait peut-être accompagné Digby; et cité par lui comme une autorité, il s'est mis à sa suite, travaillant pour lui ou d'après lui, publiant après sa mort, puis traduisant un de ses ouvrages dont nous allons parler.

White n'était pas inconnu de Descartes qui l'appelle *M. Vitus*. Il le cite, il l'admire et ne le suit pas fidèlement. C'est un esprit mobile, hasardeux, qui s'est complu dans les questions les plus obscures, comme

[1] *De Mundo Dialogi tres*. Paris, 1642

[2] Il prend aussi les noms de Bianchi, Richworth, Blacklee, Vitus. Il est dit dans un de ses écrits (*the Dialogues*) qu'il avait été préfet au collége de Douay, sous le nom de Charles Rosse.

le problème de la liberté et de la grâce, l'origine du monde, l'état de l'âme après cette vie, etc. Orthodoxe zélé, lorsqu'il dispute contre les protestants, il cesse de l'être quand il veut philosopher, s'attire les critiques des jansénistes et des molinistes, les censures même de l'Inquisition et de la cour de Rome, se fait mettre à l'*Index*, et se soumet enfin par désir de repos plus que par repentir ou conviction. Son traité sur l'état intermédiaire des âmes après la mort fut dénoncé comme blasphématoire par la chambre des communes en même temps que le *Leviathan* de Hobbes (1666). Il ne fut pourtant point condamné. Après la mort de Digby, White se retira et vieillit en Angleterre. Il s'était lié avec Hobbes, et tous deux, à plus de quatre-vingts ans, se disputaient sur toutes les questions. White, né en 1582, mourut à Londres en 1676.

On réunit d'ordinaire son nom à celui de Digby et l'on confond quelquefois leurs ouvrages. Une question s'élève : lequel est l'esprit original de deux auteurs qui se citent ou se traduisent? Nous penchons à croire que c'est le baronnet que son éditeur appelle un très-grand homme et un très-illustre philosophe.

Ces mots se lisent au titre des Institutions péripatétiques que White ou *Thomas Anglus* fit imprimer à Londres en 1647[1]. Quoiqu'il y parle en son nom, il déclare avoir tout pris de sir Kenelm, mais

[1] *Institutionum peripateticarum ad menten summi viri clarissimique philosophi Kenelmi equitis Digbæi pars theorica. Item app. theol. de origine mundi, auth.* Anth. Thom. Anglo. Lugd., 1646. La traduction de White parut dix ans après.

en gardant le langage scolastique. Des cinq livres divisés en leçons, le premier est un sommaire de la logique suivant Aristote. Le second, avec un résumé de sa physique, contient quelques idées plus nouvelles sur la nature des corps, quoique l'auteur prenne souvent parti pour Aristote contre Galilée. Plus heureux dans le troisième qu'il intitule *Météorologie*, il se décide avec les astronomes pour le mouvement de la terre.

Les deux derniers livres roulent sur la métaphysique. Dans le quatrième, il passe des corps en général aux corps animés. Le premier, l'animal suprême, est l'homme. Il connaît, mais la connaissance vient des sens[1]. De là une objection contre la liberté. Mais la liberté n'est une idée ni du vulgaire ni des savants. Elle suppose l'indifférent. Or, comment admettre que l'indifférent agisse comme indifférent? Il y aurait dans l'effet ce qui n'aurait jamais été dans la cause. La morale même proteste ; le propre de la vertu est d'incliner la volonté actuelle. Le plus vertueux est plus que celui qui l'est moins déterminé à vouloir le bien.

Le livre V traite des substances séparées de la matière. L'âme est la première. Étant pourvue d'actes immanents qui ne peuvent convenir au corps, elle ne peut être dissoute comme le corps. Douée par elle-même du principe de l'être, elle n'a pas en soi de matière. S'il est difficile de se représenter une substance séparée hors des conditions du temps

[1] « Cognitio oritur a sensibus. » Lect. VIII, p. 223.

et du lieu, ne peut-on contempler une proposition évidente par elle-même ? Il y a comme une âme en elle, puisqu'il y a une pensée. On peut aussi concevoir l'âme comme le principe d'un mouvement donné, et on la prouve en la concevant ainsi ; elle s'atteste en se connaissant[1]. Mais l'existence de l'âme, comme de tout ce qui commence, suppose une existence éternelle. Il faut un être qui soit par lui-même, pure actualité, immutabilité, perfection. L'existence de Dieu est nécessaire. Sa science est infinie, mais du moment qu'il opère, son opération est nécessairement particulière. Que serait-elle si elle était indéterminée? La science de Dieu est donc plus grande que son opération. Mais en opérant, sa volonté est libre; car c'est une perfection, et rien que lui-même ne peut déterminer sa volonté. On dit que les noms que nous lui donnons sont impropres. Ils le sont en effet, mais il suffit de savoir qu'ils le sont; car enfin ils ne peuvent être dits que de lui, comme par exemple les noms d'omniscient ou de tout-puissant. Les noms négatifs sont les moins impropres de tous. La science qui s'enquiert de l'impropriété des noms donnés à Dieu est la plus sublime et la moins commune de toutes.

Il ne reste plus qu'à parler des rapports des intelligences entre elles, des rapports de Dieu avec les être intelligents. Digby ou White résout ces questions par les principes ordinaires. L'éternité de Dieu, qui en qualité d'infini n'admet aucune succession, lui

[1] Lib. V, lect. I, II, p. 239-249.

sert, comme au commun des théologiens, à résoudre ou plutôt à écarter toutes les questions qu'on peut poser sur la création; celles-ci par exemple : Pourquoi Dieu n'a-t-il pas fait le monde plus tôt? Pouvait-il donner à l'être une permanence éternelle, etc.[1]?

Ce dernier livre est assez remarquable. Les principes d'Aristote, comme celui de la perfection de l'acte pur, y conduisent à des conclusions qui ne sont pas celles d'Aristote. De même que l'auteur emploie les scolastiques sans les citer, il réfute des adversaires sans les nommer. Sa discussion est brève, sèche, mais bonne, et son style obscur, mais exact. Le ton est libre, et sent peu le théologien, quoique en général le dogme soit implicitement respecté[2]. Les sentiments de White sont constatés par son ouvrage sur le choix d'une religion[3]. On l'y voit chrétien sans ardeur, tolérant le doute et la discussion, mais par là même, décidé pour le catholicisme contre la Réforme, parce que les incertitudes et les obscurités de l'Écriture ont besoin d'être cor-

[1] Lib. V, lect. x-xviii.

[2] Il y a plus de hardiesse sans incrédulité systématique dans l'*Appendix* sur l'origine du monde qui termine ce volume, et que j'attribue à White seul. C'est ce qu'on appelait au moyen âge *un hexaméron*, ou une explication des premières scènes de la Genèse, où l'on s'efforce d'en concilier le récit avec les principes de la physique de l'École. Une exégèse assez libre et qui ne craint pas de substituer souvent un sens métaphorique au sens littéral, interprète la création et surtout le premier péché par des hypothèses singulières dont quelques-unes scandaliseraient, si elles n'étaient présentées avec une naïveté pédantesque. Mais rien dans toutes ces imaginations ne méritait de trouver place ici.

[3] *The Dialogues of W. Richworth* (Th. White), *or the judgment of common sense in the choice of religion*. Paris, 1640.

rigées par une constante tradition dont une autorité permanente ait gardé le dépôt. S'en tenir seulement à l'Écriture, comme ils font, dit-il, peut n'être qu'une voie plausible pour aller à l'athéisme. La question est donc : Vaut-il mieux se reposer sur une Église ou être athée? C'est en quelque sorte par des considérations de prudence que White veut qu'on décide du choix d'une religion ; et dans son troisième dialogue, il soutient assez ingénieusement que ce qui ne paraît que sensé doit être fondé sur quelque raison démonstrative, et que les vérités évidentes elles mêmes ont quelque preuve qui nous échappe. C'est là qu'on lit ces paroles remarquables : « Ce fut un grand homme sans doute celui qui a dit : « L'art est long, la vie est courte[1]. » Cependant il faut qu'il nous permette de l'interpréter ; car ce n'est pas la *longueur* de l'art, mais notre faute de ne pas prendre la droite voie, qui le rend long ; autrement, l'art ne serait qu'une convenable consolation dans la vie. Auriez-vous pensé qu'un particulier, tout en suivant les guerres, sans le secours d'autres écrits, par sa seule industrie, dût surpasser les plus grands des clercs qui ont usé le double de son temps sur les livres? Et *celui-là*, notre âge nous l'a montré dans un gentilhomme français, non-seulement encore vivant, mais jeune. » Et on lit en marge : « Monsieur Descartes[1]. »

Il est encore un autre ouvrage aujourd'hui plus connu que les écrits de White et que pourrait nous

[1] *Ars longa*, Hippocrate.
[2] *Dial.* III, p. 552.

rappeler le nom de sir Kenelm Digby ; c'est la *Religion du médecin* de Browne.

Il y a des livres très-philosophiques qu'on hésite à nommer des livres de philosophie. Le plus célèbre par exemple serait les *Essais* de Michel de Montaigne. Si l'on considère cette foule de vues justes, ingénieuses ou hasardées sur la vie et la nature humaines qui remplissent les pages du spirituel sceptique, si l'on tient compte de l'influence qu'il a exercée sur la manière de penser de ses lecteurs, on ne peut refuser une place à son ouvrage dans l'histoire de l'esprit humain, laquelle est apparemment une branche de la philosophie. Si cependant on entend sous ce dernier nom une science positive qui peut s'être brisée en systèmes divers, mais qui jusque dans ses fragments conserve toujours une forme méthodique, il est certain que Montaigne ne l'a enrichie ni d'un principe, ni d'une conséquence, et que n'eût-il pas écrit, tous les systèmes qui la composent subsisteraient dans leur entier. Montaigne se les applique, mais ne les invente, ni ne les expose. Il n'enseigne pas, il fait penser. Il est vrai que bien des lecteurs préféreront toujours cette façon de répandre ou de provoquer des idées et en profiteront davantage, lors même que les historiens de la philosophie n'en diraient rien.

Les Anglais ne manquent pas de ces livres sur le caractère desquels on peut hésiter. Des auteurs qu'ils nomment *essayists*, il en est peu qui n'aient par moments philosophé. Je compterai parmi eux un écrivain dont le principal ouvrage, malgré son

titre un peu dogmatique et quelques pages de discussion, semble plutôt un recueil de réflexions toutes personnelles qu'un traité scientifique. La *Religio medici* de Browne est une composition d'une véritable originalité qui indique un esprit libre, une curiosité érudite, un certain goût de bizarrerie et de paradoxe avec un fond de bon sens et de raison modeste, quelque hardiesse dans les détails, mais encore plus de prudence dans les conclusions. Ce livre a la réputation d'être agréable à lire, et je doute qu'on cherche souvent aujourd'hui à vérifier s'il la mérite.

Thomas Browne était fils d'un marchand de Londres. Né en 1605, il passa par l'école de Winchester, puis par Broadgate-Hall et Pembroke-College de l'université d'Oxford, et n'en sortit que pour voyager. C'est à son retour, après avoir visité l'Irlande, la France, l'Italie, la Hollande, et reçu l'enseignement de Montpellier, de Padoue et de Leyde, qu'il écrivit pour lui seul sa *Religio medici* vers 1634 ou 1635. Il montra son ouvrage à des amis qui en firent grand cas, et une édition qu'il traita de subreptice parut sept ou huit ans après (1642). Elle attira l'attention du public, et à la recommandation du comte de Dorset, sir Kenelm Digby lut l'ouvrage pendant son emprisonnement à Winchester-House, et il écrivit des observations qu'il imprima l'année suivante[1]. Le texte et le commentaire provoquèrent une critique d'Alexandre Ross qui reproche à Browne trop d'in-

[1] *Observations upon Rel. med.*, 1643.

dulgence pour les catholiques, trop de rhétorique en matière de religion et du faible pour l'astrologie judiciaire; à Digby, sa métaphysique et son catholicisme[1]. Browne répondit à Digby avec vivacité et en entrant dans quelques détails sur ses voyages et sa vie, qu'il appelle un miracle de trente ans.

Son ouvrage, qui avait eu déjà cinq éditions en 1656, traduit en latin par Merryweather de Cambridge, le fut bientôt dans la plupart des langues vivantes. D'autres écrits de moindre importance le suivirent, où des idées singulières sont mêlées à des recherches d'histoire naturelle ou d'archéologie[2].

Browne exerçait la médecine à Norwich. Il y vivait dans l'étude et la retraite; mais cependant, anglican et royaliste, plutôt par indifférence que par conviction, il fut créé chevalier par Charles II, dans un voyage que ce prince fit à Norwich en 1671. Sans renoncer absolument à croire à des communications merveilleuses avec le monde invisible, il cessa, en vieillissant, de se livrer aux recherches qui alimentent la controverse; il se vantait d'avoir tout lu en ce genre et n'en voulait plus entendre parler dans les dernières années de sa vie, qui se termina le 19 octobre 1682.

Un style énergique et coloré, mais sans élégance ni pureté, une certaine vivacité d'imagination, un

[1] *Medicus medicatus or the physician's Religion cured,* etc. Lond., 1645.

[2] *Pseudodoxia epidemica — Hydriotaphia — The garden of Cyrus.* Ses autres ouvrages sont posthumes. Voir *Sir Thomas Browne's Works edited by Simon Wilkin,* 4 vol. Lond., 1836.

tour d'esprit *humoristique*, ont conservé à Browne une réputation que ne justifie ni la solidité du jugement, ni la certitude des connaissances, ni la force des raisonnements, ni la sûreté de la critique.

Au dix-septième siècle comme en d'autres temps, ces mots de *religion d'un médecin* n'étaient pas une enseigne d'orthodoxie. Cependant sir Thomas se déclare sincèrement chrétien, chrétien de la religion réformée, qui ne lui déplaît que par cette épithète. A toute Église il préfère celle d'Angleterre ; mais toute dévotion le touche ; il n'entend pas la cloche de l'*Ave Maria* sans s'élever à Dieu ; il a pleuré en voyant passer des processions. Il ne condamne pas tout dans le concile de Trente ; il n'approuve pas tout dans le synode de Dordrecht. Il respecte dans le pape un souverain qui a le tort de prononcer des excommunications ; il ne lui rendra pas la pareille en l'appelant Antechrist, car il a lui-même ses hérésies, puisqu'il doit y en avoir ; *opportet hæresies esse*. Il croit à la mortalité des âmes comme les Arabes, et comme Origène, il ne croit pas à l'éternité de la colère de Dieu. Quant aux mystères, les descriptions allégoriques d'Hermès lui conviennent mieux que les définitions métaphysiques des théologiens. Les difficultés l'arrêtent peu. N'y en a-t-il pas dans la nature même? N'y a-t-il pas en nous, par exemple, une trinité d'âmes? Le précepte *Défie-toi de la philosophie*[1] ne doit pas être pris dans un sens trop général, puisque la philosophie nous fait connaître

[1] *Beware of philosophy*. S. Paul.

la nature qui porte déjà quelques caractères divins, premiers degrés qui nous servent à nous élever à une divinité plus haute. C'est la philosophie qui nous apprend qu'il y a une première cause et que la nature ne fait rien en vain. « Il n'y a pas de grotesque dans la nature. » Deux livres sont donc ouverts devant nous, l'Écriture et la nature ; ce qu'on n'a pas découvert dans l'un, on le découvre dans l'autre. Le mouvement naturel du soleil est plus admirable que le miracle de Josué ; car tout est artificiel ; la nature est l'art de Dieu. Le hasard et la fortune n'existent que pour notre ignorance ; ce sont des mots qui cachent la Providence. Tout est réglé par elle ; aussi n'est-ce pas une dévotion ridicule que de faire une prière avant de jouer au trictrac. Même dans un sortilége, la succession des effets est préordonnée, et s'il est bon d'être né sous un certain astre, il faut adorer, non l'astre, mais celui qui a voulu qu'il en fût ainsi.

Dieu est la cause universelle. C'est une fausse interprétation des causes secondes qui a produit l'athéisme. Browne est si loin de l'athéisme qu'il a fini par croire qu'il n'y avait pas d'athées. Épicure ne l'est pas, lui qui croit au-dessous de la majesté des dieux de se mêler des choses de ce monde. L'auteur du livre des *Trois Imposteurs* ne professe pas formellement l'athéisme. Mais tout pays a son Machiavel ; toute époque a son Lucien. Il la connaît tout entière, cette rhétorique de Satan, et il n'a rien lu qui doive ébranler la raison dans sa foi.

Ici Browne s'étend avec quelque insistance sur

certains épisodes du récit biblique qui lui paraissent tenir du roman et sur certaines croyances miraculeuses qu'il rejette, celle, par exemple, à la vertu des reliques. Et cependant il admet la sorcellerie, la puissance des esprits, et surtout cette âme du monde des platoniciens ou l'esprit de Dieu manifesté dans la création ; car il y a un monde invisible. Avant la création, Dieu était tout. Il était donc le contraire du néant dont toutes choses ont été faites ; ainsi rien est devenu quelque chose. « L'*Omnéité* a donné à la nullité la forme de l'essence[1]. » La création vient des contraires comme la génération, et la théologie est d'accord avec la philosophie[2]. C'est ainsi que se reproduit l'âme humaine, quoique l'âme n'ait absolument rien d'organique. Aussi, survit-elle par sa propre nature et sans miracle. Les revenants ne sont pas les âmes des morts, mais des démons qui prennent leurs formes.

Ces puérilités, et d'autres que nous retranchons, contrastent étrangement avec de sages réflexions qui suivent touchant la vieillesse et la mort. On ne peut espérer qu'aux prises avec des difficultés, telles que la résurrection des corps, la fin du monde, la nature du feu de l'enfer, Browne ne retombe pas dans les suppositions ou les comparaisons presque dérisoires que lui suggère sa crédulité en matière de phénomènes naturels. Il aurait fait mieux de s'en tenir à ses considérations générales sur notre

[1] « Omneity informed nullity into an essence. »
[2] Cf. Aristote, *De Generat.*, II, VII.

impuissance à poser en théologie comme en philosophie les règles de la possibilité.

Dieu est un abîme de bonté. Il nous fait plus de bien que nous ne méritons. Le salut ne peut être pour qui ne croit pas en Jésus-Christ; mais il doit y avoir en enfer des divisions et des limbes pour ceux qui ont été bons avant l'incarnation. La bonté humaine d'ailleurs est loin d'être parfaite. Les philosophes (même notre grand Sénèque, ajoute en note sir Kenelm Digby) n'ont pas toujours été fidèles à leurs maximes. « Nous sommes tous des monstres, et le pont est étroit. » Cependant il n'en faut pas croire les Églises, quand elles se damnent mutuellement; car personne alors ne serait sauvé. Beaucoup le seront au contraire, quoique l'expression de *petit troupeau* donne à Browne quelque souci. Il croit à son salut, comme il croit à l'existence de Constantinople; mais il ne voudrait pas en jurer. Sa confiance est dans la miséricorde de Dieu.

Ici, nous touchons à la seconde partie de l'ouvrage. Dans la première, l'auteur avait rendu compte de sa croyance, et quoique ce compte fût tout personnel, il y mêlait des raisons générales qui peuvent s'adresser à d'autres que lui. Désormais, c'est lui seul qu'il va peindre; ce sont ses sentiments qu'il cherche à éclaircir avec une complaisance accusée d'amour-propre. Le sien, d'ailleurs, est naïf : car, dit-il, il n'a point d'orgueil. La vanité est une petitesse; il n'en ressent aucune de savoir jusqu'à six langues. Il passe ensuite à des confidences sur le mariage qui feraient sourire, et

il a soin de noter que s'il est resté célibataire, ce n'est pas qu'il soit insensible à la beauté [1]. Mais il aime également toute espèce de beauté, celle de la peinture, celle de l'harmonie, et cette dernière lui est si chère qu'il souhaiterait ne voir aucun désordre, et quoique médecin, aucune maladie.

Cependant, toutes ses confessions ne sont pas du même genre. Il a souvent des pensées fines ; il en a même d'élevées. Enfin on peut dire que dans cette seconde partie il rappelle souvent Montaigne, mais il ne l'égale pas.

On voit assez que sir Thomas Browne n'est rien moins qu'un métaphysicien, et en rendant justice à cet esprit ingénieux et porté au bien, Digby n'a point de peine à le convaincre d'une grande inexpérience philosophique. Mais tout le monde, ajoute-t-il, ne peut tout réunir, comme White, dont le *de Mundo*, imprimé à Paris, y est admiré comme la merveille de ces derniers temps. Un médecin, d'ailleurs, tel que Browne, ne peut faire à la raison sa part légitime; il est obligé de recourir trop tôt à la foi, ce qui n'est permis que là où la raison fait défaut; et Digby s'attache à montrer que sur plusieurs des questions religieuses générales, la méthode rationnelle pouvait conduire Browne mieux et plus loin que ne l'a fait son bon sens, tour à tour

[1] Il écrivait ceci au plus tard en 1635. Il ajoutait qu'il n'avait jamais porté à aucune femme une véritable affection, que la femme n'était qu'un douzième de l'homme (parce qu'il y a douze côtes). « L'homme est un monde, il a reçu le souffle divin; la femme est un *morceau tortu* (*a crooked piece*) de son corps. » Et cependant Browne s'est marié vers 1641, et sa femme lui a survécu.

crédule et sceptique. Il y a de la finesse et de la vérité dans cette critique de l'esprit médical appliqué à la métaphysique, et il est piquant de voir le platonisme inspirer au catholique Digby bien plus de hardiesse philosophique que n'en montre le médecin protestant Browne.

Parmi les autres ouvrages de ce dernier, un seul pourrait trouver encore quelque place ici : c'est son essai sur les préjugés populaires ou *Pseudodoxia epidemica;* mais il ne contient rien de bien neuf. L'infirmité de la nature humaine en général, puis les vices de raisonnement signalés par la logique, les dispositions morales qui nous font fuir le travail, déférer à l'autorité, suivre la routine, les illusions répandues par les orateurs, les peintres et les poëtes, enfin la puissance de Satan père du mensonge, sont successivement présentées comme les sources de nos erreurs. Le livre II, qui en énumère des exemples, prouve, comme toujours, des connaissances variées, mais tirées des livres et non de l'expérience, et qui nous donnent la fable et non l'histoire de la nature.

L'esprit de Bacon qui ne s'est pas lui-même préservé de la fausse science en célébrant si dignement les bienfaits de la véritable, se retrouve dans le jugement que Browne porte sur nos erreurs et leurs causes, et quoiqu'il ressemble pour nous à un savant du moyen âge plutôt que de la Renaissance,

[1] *Pseudod. epid. or inquiry into very many received tenets,* etc. 1re édit., 1646. Works, t. II, p. 159. Cet ouvrage a été traduit en français, sans nom d'auteur, en 1738.

c'est comme novateur qu'il fut, ainsi que Bacon, ainsi que Harvey, attaqué par Ross dans un assez piquant ouvrage[1]. On vit même en lui un libre-penseur. Il ne l'était point par ses conclusions, mais le ton dégagé de son examen et la franchise avec laquelle il se posait des difficultés insolubles, semblaient indiquer dans sa croyance chrétienne un parti pris plutôt qu'une pleine et libre conviction. Nous croyons pourtant ce parti-pris sincère, et pour quelques hardiesses de langage, nous ne le regarderons pas comme un pur déiste, encore moins comme un athée, quoi qu'en ait dit Budée[2]; nous nous rangerons du côté de Morhof, qui l'excuse, de Coringe, de Drelincourt, qui le défendent, et de son biographe, Samuel Johnson, dont il a désarmé la sévérité par son torysme anglican.

Quoique le supérieur du collége où son fils Edouard Browne fut élevé ait soutenu en vers latins que l'exemple du père réfutait le préjugé qui conteste aux médecins la foi et la piété[3], le titre seul de son principal ouvrage est toujours demeuré suspect, et, souvent imité, il ne l'a pas toujours été par l'orthodoxie. Nous savons quel esprit a dicté le *de Religione laici* de lord Herbert. Sous le même titre, Charles Blount a pris les mêmes licences, et Dryden et Ste-

[1] *Arcana microscome* by A. R. Lond., 1652.
[2] *Theses theol. de Atheismo et Superstitione*, p. 156.
[3] Jacques Duport :

Error hic est inter malesani dogmata vulgi
Hippocratis socios non nimis esse pios,
Hoc crimen medici tu relligione refellis :
Et medicum certe quid vetat esse pium

phen Tempest ont abrité d'autres idées. On a eu aussi des *Religio jurisconsulti*, *clerici*, *stoici*, *philosophi*, et un unitarianisme rationnel a inspiré plus récemment à un éminent publiciste une dernière *Religio laici* qui mériterait d'être lue par d'autres que des amis. On voit d'ailleurs que sir Thomas Browne, sans être un adversaire de la foi, a surtout été un promoteur du libre examen, comme il a encouragé l'esprit philosophique en manquant de philosophie.

CHAPITRE V

HOBBES

On a dit que tout homme naissait Aristote ou Platon, à la taille près. Il y aurait alors deux familles d'esprits qui pourraient chacune prendre un de ces deux noms ou se donner un de ces deux ancêtres. Dans le monde savant du moins, elles seraient bien reconnaissables. Bacon devrait être compté dans celle de cet Aristote dont il a tant médit, car il a célébré l'expérience et l'observation, sans pourtant donner à notre savoir la sensation pour unique origine. Locke, qu'on accuse de l'avoir fait, ne se vante nulle part d'avoir emprunté à Bacon sa méthode, et Reid et son école, qui avouent avoir appris de lui à se servir de l'induction, en ont tiré des conséquences dont le spiritualisme peut se prévaloir. Je ne sais qu'un philosophe de quelque renom qui puisse être appelé Baconien, et qui représente sans nuance et sans restriction l'empirisme ou le sensualisme absolu : c'est Thomas Hobbes. Il avait été en effet le secrétaire et le confident de Bacon. Tout jeune, il s'était instruit à écrire sous sa dictée dans les allées de Gorhambury.

Nulle part cependant il ne témoigne le moindre respect, le moindre souvenir de son maître. Il ne le cite que pour quelque douteuse découverte en physique. Il ne fait aucun cas particulier de l'induction ; dans la physique même, il n'a guère recours à l'expérience, et se borne à raisonner sur le mouvement. Ce matérialiste se pique de savoir les mathématiques, qu'ignore Bacon, et il estime fort la logique, dont Bacon se défie. Malgré la place que l'intérêt sordide et la basse complaisance ont tenue dans la vie de l'illustre chancelier, on n'oserait pas même dire que ses leçons aient été pour quelque chose dans les doctrines d'égoïsme et de servilité que son secrétaire semblerait avoir rapportées de sa confidence. Bacon avait dans l'esprit et dans le langage une élévation qui protestait en quelque sorte contre les faiblesses de son âme, et tout au plus pourrait-on soupçonner que l'alliance de la dignité officielle et de l'abaissement pratique de ce grand esprit a pu conduire un observateur dénué d'illusions comme de principes à concevoir de la nature et de la société humaines une opinion malveillante qui, élevant la raison d'État au rang de la raison pure, a créé la métaphysique du machiavélisme.

Initié de bonne heure aux mystères du monde politique, habitué trop tôt à pénétrer dans l'intérieur du gouvernement, épreuve dangereuse pour tout esprit démuni d'une haute et saine philosophie, Hobbes aura été surpris, déconcerté, effrayé à l'excès, lorsqu'au milieu de son âge il vit éclater ces troubles fé-

conds et redoutables qui auraient tant étonné Bacon en démentant toutes ses prévisions. Tous les penseurs solitaires et studieux ne conservent pas dans la retraite l'intrépidité de Spinoza. Loin de contempler d'un œil tranquille les orages qui grondent au pied des *temples sereins* et d'observer avec un mâle plaisir les causes et les effets de ces grandes luttes où le bien triomphe si péniblement du mal, quelques-uns, à la vue des révolutions, deviennent dans le calme de l'étude craintifs, défiants, sceptiques, amoureux du repos et de la sûreté, enthousiastes de la force, fanatiques de l'oppression. Ce n'est pas à nous de nous étonner de ces persuasions systématiques opérées subitement par l'intérêt ou la peur. Nous la connaissons, cette incrédulité qui favorise et amène l'absolutisme. Seulement il est rare que ces convertis de l'égoïsme soient capables de tirer de leur pusillanimité un système et de faire une théorie de la pratique de la servitude.

Représentons-nous donc un jeune homme né à Malmesbury, d'un père ministre de l'Évangile, l'année où l'invincible *Armada* fut dispersée par la tempête (5 avril 1548), entré à quinze ans au collége de la Magdeleine, condamné à l'étude de la philosophie scolastique qui régnait dans Oxford, mais soutenu par le goût des lettres antiques qui conservèrent toujours un grand charme pour lui. Il sort de l'université, habile en logique, mais fort dégoûté d'Aristote, aventure ordinaire aux intelligences supérieures de cette époque de recherches et de nouveautés. Ayant

à peine vingt ans, il est chargé de l'éducation d'un jeune Cavendish, et parcourt avec lui la France et l'Italie. Là il trouve partout en discrédit la philosophie des classes, et il se rattache plus étroitement aux lettres grecques et latines. Il se confirme dans une sorte de scepticisme dédaigneux qui n'attend rien du savoir d'autrui. A son retour en Angleterre, sa bonne fortune le conduit auprès de Bacon ; il jouit de son entretien, il lui sert de secrétaire. Il s'entend répéter à toute heure que l'aristotélisme est une spéculation vaine et stérile, que la science réelle se fonde sur l'observation des faits. En même temps, il voit de près les affaires publiques ; il apprend que le gouvernement est une chose si utile, que le pouvoir est si nécessaire à la société, que ceux qui l'exercent sont, par le service même qu'ils rendent aux hommes, au-dessus des critiques comme des scrupules, et d'avance absous de leur part de faiblesses et de passions. Le mal même, s'il sert à la conservation, à la paix de la société, est un bien, car tel est le sophisme qui régnait à la cour des Stuarts, comme partout où prévaut la raison d'État. En conséquence, tout contrôle, tout obstacle, toute résistance, à plus forte raison toute agression envers le pouvoir, est un mal, c'est le crime d'État véritable. Ce royalisme théorique prit tellement possession de Thomas Hobbes, que, voyant, peu après la mort de Bacon, éclater les premiers mouvements parlementaires qui présageaient la révolution, il imprima, l'année même de la pétition des droits, une traduction de Thucydide pour prémunir ses concitoyens contre les dangers de

la démocratie (1628)[1]. Puis, ayant perdu son élève et son protecteur, il alla chercher quelque distraction à Paris, dont il aimait le séjour, et fut bientôt rappelé en Angleterre pour ramener sur le continent un autre jeune noble du nom de Clifton. Dans ce voyage, il étudia plus qu'il ne l'avait fait encore les *Éléments* d'Euclide, et s'éprit d'un goût malheureux pour la géométrie, moins touché des vérités qu'elle démontre que des exemples qu'elle donne d'un emploi correct de la logique.

En 1634, attaché à l'éducation de l'héritier du comte de Devonshire, il fit un quatrième voyage en France. Il avait commencé à comprendre qu'il pouvait y avoir une autre philosophie que celle des écoles. Dans l'aversion que celle-ci lui inspirait, il n'avait longtemps goûté que l'histoire et la poésie ; mais un jour que dans une société de savants il était question de la cause de la sensation, quelqu'un demanda d'un ton de mépris : « Qu'est-ce donc que le sens ? » Personne ne répondit, et Hobbes s'étonna que de si habiles gens ne sussent pas seulement ce que c'était que leur sens. En y réfléchissant, l'idée lui vint que, si toutes les parties d'un corps étaient en repos ou se mouvaient d'un mouvement uniforme, toute différence et par conséquent toute sensation disparaî-

[1] Is democratia ostendet quam sit inepta
Et quantum cœtu plus sapit unus homo,

dit Hobbes dans son autobiographie en vers latins. Il en a écrit en prose une autre très-abrégée, à laquelle H. Blackbourne a joint un supplément, tome I de l'édition de ses œuvres complètes donnée en 1839 par sir William Molesworth.

trait, que la cause de toute chose devait être cherchée dans la diversité des mouvements. Ce principe, dont l'application lui parut universelle, s'affermit en lui par ses entretiens avec le père Mersenne, qu'il connut à Paris, et avec Galilée, qu'il vit à Pise, et qui l'initia à ses découvertes. Le premier le lia avec Gassendi, et, lui apprenant que Descartes était d'avis que tout dans la nature était régi par des lois mécaniques, lui inspira le désir de le connaître. Cette opinion, commune à Descartes et à Newton, très-vraie en physique générale, à une époque du moins où l'on n'avait pas fait la distinction si usitée et si importante aujourd'hui entre le dynamisme et le mécanisme, devait plaire à ceux qui, tels que Hobbes, voulaient expliquer par le mouvement les phénomènes de l'âme. Déjà se formait dans sa tête le plan d'une philosophie où la géométrie, la mécanique et la physique s'amalgameraient avec la logique et la science de l'homme et de la société.

Mais Descartes était retiré en Hollande depuis 1629. C'était le moment solennel où il publiait les trois immortels ouvrages qui devaient changer la face de la philosophie et des mathématiques. Mersenne, voyant Hobbes si vivement intéressé par ses confidences, lui communiqua le manuscrit des *Méditations* en lui demandant de lui dire franchement ses objections. Hobbes les écrivit, Descartes les lut, et il y fit une réponse dont nous ne citerons que ces mots: « Avec une aussi juste raison qu'il conclut que l'esprit est un mouvement, M. Hobbes pouvait conclure aussi que la terre est le ciel. »

Cette réponse dédaigneuse devait peu toucher un esprit qui n'était pas moins que celui de Descartes lui-même inaccessible aux idées des autres. Tout rempli des siennes, Hobbes retourna en Angleterre, où il esquissa ses premiers écrits; mais à peine de retour, il avait trouvé les Écossais en armes, les presbytériens menaçants et bientôt maîtres du parlement (1640). A ce spectacle, la peur le prit. Par crainte des révolutions, il défendit l'absolue souveraineté du roi, et par crainte de l'avoir défendue, quoiqu'il n'eût pas imprimé sa défense, il s'enfuit d'Angleterre et se réfugia dans sa chère Lutèce. Il resta onze ans sur le continent, au grand détriment, dit-il, de sa fortune. La seconde année, il imprima, mais à un petit nombre d'exemplaires, son premier ouvrage philosophique, le *de Cive*, qui devait former plus tard la seconde section de ses *Éléments de philosophie*[1]. On y trouve à peu près toute sa doctrine morale et politique. La haine de l'anarchie l'avait conduit à la haine de l'humanité. Ces entraînements de l'esprit systématique ne peuvent surprendre les hommes de notre temps. A Paris, ses liaisons se resserrèrent avec Mersenne et Gassendi. Il paraît même qu'alors il entra en commerce épistolaire avec Descartes. Cependant il ne reste point de trace de cette correspondance, qui roulait sur des questions traitées dans la *Dioptrique*. On sait seulement que Descartes dit de lui dans une de ses lettres : « Je le

[1] *Elem. Phil. seu Polit., de Cive*, Paris, 1642. Ces éléments, complétés par la première section du *de Corpore*, sont en latin et en anglais dans l'édition de 1839.

trouve plus habile en morale qu'en métaphysique et en physique, quoique je ne puisse nullement approuver ses principes ni ses maximes, qui sont très-mauvaises et très-dangereuses, en ce qu'il suppose tous les hommes méchants ou qu'il leur donne sujet de l'être. Tout son but est d'écrire en faveur de la monarchie, ce qu'on pourrait faire plus avantageusement qu'il n'a fait, en prenant des maximes plus vertueuses et plus solides. Il écrit aussi fort au désavantage de l'Église et de la religion romaine, de sorte que, s'il n'est particulièrement appuyé de quelque faveur puissante, je ne vois pas comment il peut exempter son livre d'être censuré. » La crainte de Descartes n'était pas sans fondement ; mais la froideur, la défiance avec laquelle il l'exprime, et qu'il retrouve toutes les fois qu'il parle des rapports possibles de la libre pensée et de l'autorité ecclésiastique, s'accordent mal, on l'avouera, avec l'opinion de ceux qui veulent faire de lui un catholique au cœur soumis et respectueux.

On a écrit aussi que Hobbes avait vu Descartes. Il faudrait que ce fût hors de France, car ce dernier n'y rentra plus ; mais Hobbes pourrait avoir accompagné en Hollande le prince de Galles. Deux ans en effet avant la mort de Charles I[er], son fils, avec un cortége de royalistes fugitifs, avait cherché un asile en France (1646). Hobbes s'était rapproché de cette émigration monarchique. L'année suivante, il réimprimait à Amsterdam, avec des retouches, son *de Cive*, dont la première édition n'avait été distribuée qu'à des amis. Deux lettres de Mersenne et de Gas-

sendi prouvent combien ils admiraient l'ouvrage et en souhaitaient la réimpression : elles sont adressées à Sorbière, leur ami, qui donna ses soins à cette édition, fit même exprès le voyage de Hollande, et compléta bientôt l'œuvre par une traduction française (1647 et 1649). L'ouvrage ne devait pas moins être bien accueilli dans la petite cour des Stuarts, et, s'il n'y trouva pas une faveur durable, Hobbes dut s'en prendre au secret catholicisme des princes et à quelque reste de souvenirs constitutionnels chez deux ou trois de leurs conseillers. Cependant il garda quelque temps leur bienveillance ; il vit même dans l'intimité celui qui devait être Charles II. Le duc de Buckingham a été accusé (ce nom devait être toujours funeste à cette dynastie) d'avoir corrompu l'esprit du jeune prince exilé. « Pour couronner l'œuvre, dit Burnet, il donna Hobbes à Charles sous prétexte de lui enseigner les mathématiques ; mais celui-ci lui développa en même temps ses doctrines tant sur la religion que sur la politique. Charles se pénétra si profondément des unes et des autres qu'il ne s'en débarrassa jamais depuis. C'est donc au duc de Buckingham qu'il faut attribuer les mauvais principes et les mœurs dissolues du roi. » Il y eut entre le jésuitisme et le hobbisme, pour corrompre politiquement les deux derniers Stuarts, un concours qui semble étrange, et qui néanmoins est parfaitement logique.

Cette philosophie de l'absolutisme fut alors affirmée et développée dans deux ouvrages, le *Traité de la nature humaine* (1650) et le *Leviathan* (1651). On

sait que ce nom bizarre désigne le corps politique, corps immense et presque monstrueux, qui cependant se concentre et se personnifie dans le pouvoir, sorte de géant lui-même armé de toutes les forces de la société. Hobbes, exilé, corrigeait encore à Paris les épreuves de ce livre, qui s'imprimait en Angleterre, lorsqu'il en parla à Édouard Hyde, qui n'était pas encore lord Clarendon, et qui portait le titre de chancelier de l'échiquier, comme Charles Stuart celui de roi. Hobbes lui exposa une partie de ses idées, sachant bien, disait-il, que ce n'étaient pas les siennes. Hyde s'étonna qu'un si zélé partisan du pouvoir royal soutînt des doctrines qu'aucune monarchie régulière ne pourrait tolérer, et il lui demanda pourquoi il publiait un pareil ouvrage. Hobbes répondit d'abord par quelques plaisanteries, et finit par dire plus sérieusement : « La vérité est que j'ai envie de rentrer en Angleterre. » Hyde, quand le livre parut, trouva en effet que le résumé qui termine le *Leviathan* contenait, sous une forme adroite et détournée, un acte de soumission à Cromwell[1]. Il écrivit même presque aussitôt une réfutation de l'ouvrage ; mais par prudence il en ajourna

[1] L'auteur paraît en effet y soutenir la doctrine du gouvernement de fait. Il examine la question de savoir à quel moment, en cas de guerre civile, commence le devoir de soumission au vainqueur, et décide que c'est aussitôt que l'on consent à vivre sous son autorité. Il voit un lien nécessaire entre l'obéissance et la protection, et Cromwell a été *protecteur* (*Leviat., conclus., Works*, t. III, p. 705); mais pourtant Cromwell ne l'était pas encore quand le livre fut imprimé. Hobbes insiste sur cette circonstance dans une apologie personnelle, qu'il publia sous la restauration en réponse au ***Hobbius heautontimorumenos*** de Wallis (1662). *Works*, t. IV, p. 420.

la publication, car le livre avait paru en Angleterre, et l'on dit que dans la gravure du frontispice, qui contenait une image allégorique du Léviathan, la figure du pouvoir souverain portait une tête couronnée qui ressemblait à Cromwell, et qui aurait, après la restauration, ressemblé à Charles II[1].

Hobbes a prétendu être revenu en Angleterre parce qu'il n'était plus en sûreté au milieu du clergé français. A-t-il parlé sérieusement? Mieux qu'un danger imaginaire, sa situation dans l'émigration anglaise explique son départ : il était tombé en disgrâce. De son aveu, des serviteurs tenus pour éclairés et fidèles l'avaient perdu dans l'esprit du prince, qui le bannit de sa présence. Il avait également choqué d'honnêtes consciences et de puissants préjugés ; et lui-même, quoi qu'il en ait dit, la logique de ses opinions lui permettait-elle de rester le sujet d'une royauté sans pouvoir? Une monarchie déchue, réduite pour toute force à son principe, c'est-à-dire à la prétention d'un droit, pouvait-elle conserver à ses yeux les titres d'une souveraineté dont elle n'avait plus l'effet? De la part d'un partisan aussi déclaré du fait, le dévouement n'eût-il pas été une inconséquence, la fidélité une apostasie? Aussi bien une réaction en faveur de l'autorité se prononçait en Angleterre. On commençait à entrevoir que

[1] Whewell, à qui j'emprunte cette remarque, dit que la première gravure est beaucoup meilleure que la seconde. (*Mor. phil.*, sect. II, p. 45.) Elle est reproduite dans l'édition de Molesworth, t. III. Je ne suis frappé d'aucune ressemblance bien distincte.

Cromwell était un maître[1]. Heureux de retrouver son pays délivré du danger d'être libre, Hobbes y put arriver à temps pour jouir du spectacle de Cromwell ordonnant au colonel Harrison d'emmener l'orateur de la chambre des communes, chassant, l'injure à la bouche, les membres du Long parlement, fermant les portes de la salle de leurs délibérations et emportant la clef dans sa poche (1653).

On imagine aisément le ravissement d'un esprit infatué d'un système, lorsqu'un événement vient le justifier péremptoirement et prêter à ses idées l'autorité du fait. Quel triomphe pour la théorie de l'absolutisme qu'un coup d'État qui la réalise! quelle joie pour la pensée d'avoir la force pour elle! Tout le monde a vu de ces rêveurs de paradoxes prêts à baiser les pas du cheval qui va les fouler aux pieds, si le cavalier écrase avec eux leurs contradicteurs. Les adorateurs du plus fort sont plus sincères qu'on ne croit, et les serviteurs du succès sont souvent des hommes convaincus qui n'ont de pervers que l'esprit.

Hobbes ne dut pas avoir de peine à franchir les barrières, s'il en existait encore, qui le séparaient du vainqueur du parlement. Il dut trouver l'accès facile. Il commença par rentrer en grâce auprès du conseil d'État. Il s'assura de la protection de Cromwell, qu'il vit, dit-on, quelquefois. Lié avec Harvey, qu'il perdit peu d'années après, avec Selden, avec le poëte Abraham Cowley, il vécut dans une retraite

[1] Omnia miles erat, committier omnia et uni
Poscebat; tacite Cromwelis unus erat.

studieuse, résidant souvent à Chatsworth, le beau manoir des Cavendish, ses constants protecteurs ou plutôt ses amis. Il usa largement de la liberté d'écrire, qu'il trouva établie et qu'il toléra parce qu'il en profitait. Le *de Corpore* parut en 1655 et compléta les *Éléments de philosophie* dont il forme la première partie. La seconde, ou le *de Homine*, fut réimprimée trois ans après. Le *de Corpore*, le *de Homine*, le *de Cive* contiennent, à vrai dire, toute la doctrine[1]. En même temps, Hobbes se livrait à sa manie de mathématiques, s'attachant de préférence aux problèmes insolubles et multipliant des tentatives de calcul qui n'attestaient qu'une témérité paradoxale, rudement tancée par Wallis, qui ne lui passa pas une erreur. Il répondit vivement, l'accusant d'être un algébriste ; car une de ses singularités était de regarder l'algèbre comme le fléau de la géométrie, et de mettre également au rang de ses ennemis les algébristes et les théologiens[2].

Or il redoutait tellement ses ennemis que, voyant, après la mort du Protecteur, reparaître des symptômes de troubles, il s'enfuit encore une fois en France ; mais bientôt vint la restauration, et assurément elle dut satisfaire à toutes ses théories. Cromwell avait mulcté l'esprit de liberté ; la restauration

1 Corpus, homo, civis continet omne genus.

2 . . . . Wallisii Algebrica
Illa geometriæ pestis quæ cæperat ante
Annos plus centum nunc et ubique furit.
. . . . . per hanc artem solam problemata solvi
Posse geometriæ cuncta Vieta docet.
Wallisius contra pugnat, victusque videbar
Algebristarum, theologumque scholis.

l'humiliait. Charles II accueillit Hobbes avec sa banale bienveillance, mais ne fit rien pour lui. Hobbes ne fut pas en faveur. Il n'avait du courtisan que les principes ; il prêchait la servitude et ne la pratiquait pas. Les mœurs d'un philosophe solitaire et les hardiesses d'un philosophe incrédule n'étaient pas pour plaire à un prince qui soignait les anglicans, ménageait les presbytériens, favorisait les catholiques et ne goûtait que le scepticisme des courtisans épicuriens. Hobbes cependant dut avoir à la cour plus d'un admirateur. Sa manière d'écrire, claire et vive, devait aller à ces nombreux esprits qui aimaient la liberté dans les idées sans en vouloir dans les institutions. Mais l'intolérance religieuse était un des traits marquants de l'opinion dominante. Pour la sévérité morale de Clarendon, le hobbisme ne cessait pas d'être un scandale. Les parlementaires étaient en général bons protestants, et de temps à autre opposants. Le *Leviathan* fut condamné par la chambre en 1666, et lorsqu'un bill fut proposé contre l'athéisme et la profanation, Hobbes alarmé crut que c'était à lui qu'on en voulait. Il était entré sur les questions de la liberté, de la volonté et du hasard, en controverse avec des membres de l'épiscopat : il n'avait jamais épargné dans ses écrits les prétentions et les doctrines ecclésiastiques. Vainement racontait-il en preuve de son orthodoxie épiscopale qu'étant malade à Saint-Germain, près de Paris, il avait été visité par le père Mersenne, qui l'entretint de la puissance que possédait l'Église romaine de remettre les péchés. « Mon père,

lui avait-il répondu, il y a longtemps que j'ai discuté tout cela avec moi-même, recommencer en ce moment la discussion serait fatigant ; vous avez des choses plus agréables à me dire. Quand avez-vous vu Gassendi? » Mersenne s'en alla; mais peu de jours après John Cosin, qui fut plus tard évêque de Durham, étant venu lui offrir de prier Dieu avec lui : « Oui, lui dit-il en le remerciant, pourvu que vous procédiez aux prières selon le rit de notre Église. » Il ne put cependant se défaire de sa réputation d'esprit-fort, et le mot de hobbisme devint même synonyme d'athéisme. Il est certain que Dieu ne tient aucune place nécessaire dans ses écrits. On l'a défendu en lui attribuant la maxime que, touchant la Divinité, croire est plus respectueux que savoir ; mais il a si clairement soutenu que la soumission était due à la religion parce qu'elle était commandée par le pouvoir social, qu'il est difficile de confondre une telle obéissance avec la foi.

Sorbière, qui fit en 1663 un voyage en Angleterre, dont il a laissé une relation assez curieuse, y trouva Hobbes fidèle à toutes ses habitudes, commençant ses journées par l'exercice, les finissant par l'étude, jouant une fois par semaine à la paume jusqu'à épuisement de ses forces, et conservant à soixante-quinze ans sa vigueur, ses facultés de travail et sa gaieté. Des inimitiés diverses l'avaient confiné dans la retraite. Wallis, après avoir mis en poudre ses prétentions mathématiques, avait, comme dit Sorbière, *sauté dans sa politique*, et voulu le faire passer pour mauvais serviteur du roi. « Le roi,

ajoute-t-il, *pour le consoler*, lui donna une pension de 100 jacobus. Sa Majesté me montra son portrait de la main de Coper (*sic*) dans le cabinet de ses curiosités naturelles et mécaniques, et me demanda si je connaissais cette personne et quelle estime j'en faisais. Je lui dis ce que je devais, et l'on demeura d'accord que, s'il eût été un peu moins dogmatique, il eût été fort nécessaire à l'Académie royale (la Société royale); car il y a peu de gens qui regardent les choses de plus près et qui aient apporté une plus longue application à la physique. Il est en effet un reste de Bacon, sous lequel il a écrit dans sa jeunesse, et par tout ce que je lui en ai ouy dire et que je remarque dans son style, je vois bien qu'il en a beaucoup retenu. Il a par étude sa manière de tourner les choses, et il donne volontiers dans l'allégorie; mais il a naturellement beaucoup de sa belle humeur et même de sa bonne mine. Il a fait peur je ne sais comment au clergé de son pays, aux mathématiciens d'Oxford et à leurs adhérents; c'est pourquoi Sa Majesté me le compara très-bien à l'ours contre lequel il fait battre les dogues pour les exercer. » Il est difficile de trouver que Hobbes ait rien de la manière et du style de Bacon, auquel il n'a emprunté que le goût de l'expérience et de la physique; mais on ne peut douter qu'il n'eût, ainsi que le lord chancelier, l'air et le langage de l'homme comme il faut, tandis que son antagoniste, le docteur Wallis, avait *bien moins que lui du galant homme*. « Si vous le voyiez, dit encore Sorbière, avec son bonnet plat sur la tête, comme s'il

y avait mis son portefeuille après l'avoir couvert de drap noir et cousu à sa calotte, vous auriez autant envie de rire à ce plaisant spectacle que vous concevriez d'estime et d'affection pour la prestance et la civilité de mon ami. »

Le pédant professeur n'en contraignit pas moins le *gentleman* philosophe à plus d'un effort de polémique défensive, et même à une apologie de ses sentiments politiques et religieux (1662), et le ton de ces réponses ne fut pas toujours celui du monde élégant. Ces attaques et celles d'une partie du clergé séparèrent de la cour et de la ville un penseur plus fait pour la solitude que pour le commerce des hommes. Sans irritation contre l'injustice de son propre parti, suspect à l'Église qu'il n'avait pas ménagée, négligé du gouvernement, qui le trouvait compromettant, Hobbes passa dans la retraite les longues années de sa vieillesse, et pendant les cinq dernières de sa vie il ne quitta point la campagne, probablement les demeures hospitalières des Cavendish. Il ne cessa pas d'ailleurs d'écrire et de publier. Il donna une édition de ses œuvres philosophiques, puis y ajouta divers essais littéraires, comme sa propre biographie en vers latins, et une traduction d'Homère en vers anglais.

Singulières disparates des gens d'esprit ! l'absolu logicien épris jusqu'à l'infatuation de l'abstraction géométrique, celui qui n'a écrit que pour décourager l'imagination et décrier l'idéal, ne trouve rien de plus à son gré, pour employer ses quatre-vingts ans, que de se rajeunir aux sources vives de l'*Iliade*

et de l'*Odyssée*. La plus riche imagination de poëte qui fut jamais devient le modèle inaccessible dont par un travail obstiné le plus aride des analystes cherche à dérober les traits et les couleurs. Avec quel succès, on le prévoit bien. Une versification sèche et précise, sans facilité, sans harmonie, qui ressemble à la poésie comme le dessin linéaire à la peinture, peut bien prouver un écrivain maître de sa langue ; mais celui qui n'avait pas su être le disciple de Platon ne pouvait devenir le confident d'Homère. On doit cependant savoir gré à Hobbes de cette fidélité savante aux lettres antiques, qui le fit commencer par le premier des historiens de la Grèce et finir cinquante ans après par le premier de ses poëtes. Il avait aussi composé sur la révolution d'Angleterre un dialogue qui fut sa dernière publication, quoiqu'il l'ait désavouée, n'ayant pas obtenu la permission de l'imprimer « de Sa Majesté, qui, écrit-il à son libraire, est le premier juge des livres qui doivent paraître, et qui bien mieux que lui sait ce qu'il est à propos de faire. »

Peu après, dans l'automne de 1679, ayant suivi le comte de Devonshire à Hardwick, il fut frappé de paralysie, perdit la parole sans perdre l'intelligence, et s'éteignit le 4 décembre.

On aurait déjà une juste idée de la doctrine de Hobbes à la seule lecture de la dédicace de ses *Éléments de philosophie* au comte de Devonshire. « Cette partie de la philosophie, qui considère les nombres et les lignes (les mathématiques), nous a, dit-il, été transmise par les anciens dans un état assez avancé

pour qu'elle soit un modèle de logique. Celle qui traite de la terre et du ciel ne date guère que de Copernic, et la science du mouvement des travaux de Galilée. Celle du corps humain doit le jour au docteur Harvey, le seul homme, à ma connaissance, qui ait, vainqueur de l'envie, établi de son vivant une doctrine nouvelle. Avant lui, il n'y avait rien de certain dans cette partie de la philosophie naturelle, et celle-ci, malgré les progrès qu'elle doit à Kepler, à Gassendi, à Mersenne, est une science bien jeune; plus jeune encore est la philosophie civile. Ce que les Grecs appelaient philosophie n'était qu'un fantôme trompeur, science pernicieuse dont saint Paul voulait préserver la théologie. Elle ne l'a que trop altérée, en effaçant la distinction qui doit subsister entre les règles de la religion et celles de la philosophie. Les unes sont les prescriptions d'une loi, les autres ne sont que des opinions privées. L'autorité de l'Écriture doit rester séparée de celle de la raison naturelle. » Hobbes s'assure d'avoir, dans son premier ouvrage, ramené le pouvoir ecclésiastique et civil à une seule et même souveraineté. Il lui reste, en jetant une vive et mortelle lumière sur la métaphysique, à poser les vrais fondements de la philosophie naturelle.

Dans cette manière de concevoir la philosophie se montre tout entier l'élève de Bacon, l'élève ingrat qui oublie son maître. Comme lui, quelques pages plus loin, il voit dans le savoir une puissance[1];

[1] « The end of knowledge is power, » *Elem.*, part. I, ch. I. Cf. mon ouvrage sur Bacon, l. II, ch. II, p. 177.

mais plus hardi ou plus conséquent, surtout moins large et moins élevé, son esprit va se porter à des extrémités que le génie de Bacon aurait repoussées avec dédain, peut-être avec effroi. Deux siècles et demi avant nous, Hobbes a découvert toute la philosophie du positivisme. Une analyse complète et précise de sa doctrine serait intéressante ; mais elle devrait suivre dans ses détails toute la subtilité de sa déduction ; car là éclate l'ingénieuse fécondité d'un esprit inépuisable en hypothèses et en arguments. Peut-être, pour le connaître, suffirait-il d'un extrait fidèle de son court *Traité de la nature humaine ou Éléments fondamentaux de la politique*[1]. Ce titre caractérise déjà une philosophie où la psychologie même n'a que la politique pour but. L'ouvrage est un chef-d'œuvre d'exposition méthodique, de raisonnement spécieux et de cette sophistique lumineuse qui enveloppe l'erreur d'un faux éclat de vérité ; mais, je le répète, il faudrait une analyse minutieusement exacte pour rendre une pleine justice à l'esprit de Hobbes, et sa doctrine ne la mérite pas. Reposons-nous du soin de la discuter sur Buhle, sur Hallam, sur Damiron ; bornons-nous à en indiquer les traits généraux, et saluons d'abord en lui le plus décidé et le plus conséquent partisan de la doctrine qui dérive toute connaissance de la sensation. Tout repose, à ses yeux, sur ce mouvement qui reproduit en nous les qualités des corps : non que la sensation constitue toute la connaissance, car elle constitue-

[1] *De Natura hominis*. Lond., 1650. Dans les œuvres : *Human nature, or the fundam. Elem. of policy*, t. IV.

rait alors toute la philosophie. La sensation, dit-il, nous est commune avec les animaux ; l'homme y ajoute le raisonnement, *ratiocinatio*. La sensation nous présente un objet, c'est-à-dire un corps, il n'y a pas d'autres objets. La *substance incorporelle* est une expression contradictoire. « Rien, dit Tertullien, n'est incorporel que ce qui n'est pas. » Un esprit n'est qu'un corps naturel assez subtil pour échapper à nos sens; mais le corps sensible produit en nous avec une sensation une conception, ou plutôt ce sont deux noms d'une seule et même chose. La mémoire rappelle la sensation, l'imagination la représente par une image. L'expérience est la mémoire de plusieurs choses ou plutôt de plusieurs sensations. Ce n'est pas encore là la science. Un corps est vu ; voilà une première sensation et puis une première image. Ce corps se meut, il est animé, il parle, il est raisonnable. C'est par l'addition de toutes ces connaissances que le raisonnement nous donne l'idée d'homme, comme le raisonnement, par un procédé inverse, nous ferait redescendre de l'homme au simple corps visible, qui en se dérobant à la vue viendrait à rien. Tout raisonnement est donc addition ou soustraction, et la logique est un calcul, *computatio*. Cette idée, qui dans ce qu'elle a de vrai est de peu de valeur, et qui n'est importante que parce qu'elle autorise Hobbes à porter en toutes choses la méthode des mathématiques, ne l'empêche pas de comprendre et d'accepter le syllogisme. Et en effet le syllogisme n'a rien de contraire aux mathématiques. Hobbes est

donc moins hostile que Bacon à la logique d'Aristote, quoiqu'il le soit beaucoup à sa métaphysique et même à sa politique.

Les notions qui sont l'œuvre du raisonnement et que le calcul logique ajoute ou retranche sont liées en fait par la sensation, la mémoire et l'imagination, et le phénomène de l'association des idées a été expliqué par Hobbes avec une netteté et une finesse sans exemple avant lui. Pourtant il faut des chiffres ou tout au moins des signes pour calculer. Les animaux ne comptent pas, parce qu'ils ne peuvent nommer les nombres. C'est pourquoi des mots sont nécessaires au raisonnement, et les sensations ne deviennent des idées qu'autant qu'elles sont nommées ; entendez par sensations les corps et leurs qualités ou accidents. Les vues de Hobbes sur l'importance des signes et du langage pour la pensée et la science ont beaucoup d'analogie avec celles de Condillac. Il fait dépendre la science d'une rigoureuse analyse du sens que l'on attache aux mots. La définition est donc le procédé fondamental, et la science n'est que la déduction appliquée à la définition : c'est encore là un procédé géométrique. Le sujet de la philosophie est le corps, tout corps naturel ou artificiel (entendez individuel ou collectif). Il n'y a point de définition intelligible qui ne puisse être ramenée à une connaissance sensible. Ainsi la substance inétendue, l'esprit pur, l'infini, Dieu, doivent être exclus de la philosophie. Ce sont des idées proscrites[1].

[1] Subjectum philosophiæ... est corpus omne. *Log.*, ch. Ier, p. 9.

La conclusion naturelle de ces théories, comme de tout nominalisme absolu, est, on ne l'ignore pas, de réduire beaucoup d'idées ou plutôt beaucoup de choses à n'être que des mots ou des conceptions qui n'existent qu'à titres d'abstractions de notre esprit ou d'illusions subjectives, comme les nommerait Kant. Hobbes n'a garde de ne pas traiter ainsi le temps, l'espace, la substance, etc., et sa physique est une phénoménologie qui ne garantit pas même l'existence des corps qu'elle affirme.

Les conséquences sont connues, et l'athéisme en est une. Hobbes en a été souvent soupçonné. Il est vrai que sa philosophie est athée, si athée veut dire sans Dieu. Il bannit lui-même de la philosophie toute science de la nature et des attributs de Dieu, toute science des choses qui ne sont réputées ni des corps ni des affections des corps[1], et tout ce qu'il y a d'essentiel dans sa doctrine subsisterait, quand Dieu n'existerait pas, quand la religion serait tout entière d'institution humaine. En un mot, le divin est absent de toute sa philosophie; mais, soyons juste, le nom de Dieu n'en est pas proscrit. Il n'accorde aucun sens au mot d'infini. Il ne paraît pas fort curieux des preuves de la Divinité, mais il l'accepte; il reconnaît même que la lumière naturelle nous porte à l'honorer. Il admet enfin un

cf. *Leviathan*, P. I, c. I et VI; P. IV, c. I; Works, t. I. *Hum. nat.*, t. IV, c II.

[1] Excludit a se philosophia theologiam, doctrinam dico de natura et attributis Dei... doctrinam de rebus illis omnibus quæ nec corpora, nec corporum affectus existimantur. *Logica*, P. I, c. I.

qui les représente ; mais la réaction peut se faire du cerveau sur le cœur : alors les facultés affectives entrent en jeu, et une certaine impulsion est imprimée au corps en raison du plaisir ou de la douleur qu'il a ressentie. Là est l'origine de tous les sentiments moraux. L'agréable et le désagréable, voilà le bien et le mal, car tout homme appelle bien ce qui lui plaît, mauvais ce qui lui déplaît. Malgré la gravité d'une telle assertion, Hobbes ne pouvait s'en dispenser. Elle découle nécessairement de sa philosophie générale, pour laquelle tout est relatif. « Tous les accidents, toutes les qualités, dit-il dans son *Traité de la Nature humaine*, que nos sens nous font croire existant dans le monde, n'y sont point réellement, mais ne doivent être regardés que comme des semblants et des apparences. Les choses qui existent réellement dans le monde hors de nous sont les mouvements par lesquels ces apparences sont produites. »

La morale que Hobbes établit sur ces bases ne laisse aucune place en fait à la liberté et à la volonté, en droit à la vérité absolue d'une règle obligatoire. La liberté n'est que la délibération entre l'appétit et son contraire; elle est la même dans l'homme et dans la brute, si on la conçoit comme la faculté de vouloir et de faire ce qu'on veut ; mais, si on entend la soustraire à la nécessité, elle ne se rencontre pas plus dans l'homme que dans la brute[1]. L'homme ainsi fait n'est pas naturellement sociable.

[1] *Physica, Elem. phil.*, t. V, c. xxv, p. 333. Cf. *Of Liberty and Necessity*, t. IV, p. 129.

Aristote a eu tort de l'appeler *un animal politique;* la société n'existe que par convention. Dans la nature, l'homme ne songe qu'à lui-même, c'est-à-dire à son bien, c'est-à-dire à son plaisir, et pour conserver le premier des biens, la vie, pour acquérir ceux qu'il désire, rien ne lui est interdit; tous les hommes ayant la même nature et les mêmes droits, chacun d'eux peut faire tout ce qu'il veut. L'état de nature est un état de guerre. L'homme est l'ennemi de l'homme. Il ne connaît d'autre droit que la liberté physique d'employer ses facultés comme il l'entend; mais l'obstacle que rencontre cette liberté dans celle des autres, les dangers de la guerre lui font sentir le besoin de la paix, et dans l'intérêt de la paix il comprend la nécessité de renoncer à son droit à toutes choses, à sa liberté illimitée. De là la convention originelle de laquelle résulte la société et avec elle le gouvernement, car l'institution de la société a pour raison la nécessité d'une force, d'un pouvoir qui établisse et maintienne la paix. Ce pouvoir est souverain, puisque c'est à l'abandon de tous les droits, de toutes les libertés qu'il emprunte son titre. De lui procèdent le droit et le devoir, le juste et l'injuste, le tien et le mien. Il doit être toujours obéi, quoi qu'il commande. Tout ce qui est obligation sociale, soit le devoir de l'homme envers autrui ou la justice, soit le devoir envers Dieu ou la religion, dépend du pouvoir. Quant à celui-ci, il peut être soumis à une loi divine, mais non à aucune autre, la loi n'étant que ce qu'il a voulu: personne n'a de droit contre lui, car il n'a traité avec

qui les représente ; mais la réaction peut se faire du cerveau sur le cœur : alors les facultés affectives entrent en jeu, et une certaine impulsion est imprimée au corps en raison du plaisir ou de la douleur qu'il a ressentie. Là est l'origine de tous les sentiments moraux. L'agréable et le désagréable, voilà le bien et le mal, car tout homme appelle bien ce qui lui plaît, mauvais ce qui lui déplaît. Malgré la gravité d'une telle assertion, Hobbes ne pouvait s'en dispenser. Elle découle nécessairement de sa philosophie générale, pour laquelle tout est relatif. « Tous les accidents, toutes les qualités, dit-il dans son *Traité de la Nature humaine*, que nos sens nous font croire existant dans le monde, n'y sont point réellement, mais ne doivent être regardés que comme des semblants et des apparences. Les choses qui existent réellement dans le monde hors de nous sont les mouvements par lesquels ces apparences sont produites. »

La morale que Hobbes établit sur ces bases ne laisse aucune place en fait à la liberté et à la volonté, en droit à la vérité absolue d'une règle obligatoire. La liberté n'est que la délibération entre l'appétit et son contraire; elle est la même dans l'homme et dans la brute, si on la conçoit comme la faculté de vouloir et de faire ce qu'on veut ; mais, si on entend la soustraire à la nécessité, elle ne se rencontre pas plus dans l'homme que dans la brute[1]. L'homme ainsi fait n'est pas naturellement sociable.

[1] *Physica, Elem. phil.*, t. V, c. xxv, p. 333. Cf. *Of Liberty and Necessity*, t. IV, p. 129.

Aristote a eu tort de l'appeler *un animal politique;* la société n'existe que par convention. Dans la nature, l'homme ne songe qu'à lui-même, c'est-à-dire à son bien, c'est-à-dire à son plaisir, et pour conserver le premier des biens, la vie, pour acquérir ceux qu'il désire, rien ne lui est interdit; tous les hommes ayant la même nature et les mêmes droits, chacun d'eux peut faire tout ce qu'il veut. L'état de nature est un état de guerre. L'homme est l'ennemi de l'homme. Il ne connaît d'autre droit que la liberté physique d'employer ses facultés comme il l'entend; mais l'obstacle que rencontre cette liberté dans celle des autres, les dangers de la guerre lui font sentir le besoin de la paix, et dans l'intérêt de la paix il comprend la nécessité de renoncer à son droit à toutes choses, à sa liberté illimitée. De là la convention originelle de laquelle résulte la société et avec elle le gouvernement, car l'institution de la société a pour raison la nécessité d'une force, d'un pouvoir qui établisse et maintienne la paix. Ce pouvoir est souverain, puisque c'est à l'abandon de tous les droits, de toutes les libertés qu'il emprunte son titre. De lui procèdent le droit et le devoir, le juste et l'injuste, le tien et le mien. Il doit être toujours obéi, quoi qu'il commande. Tout ce qui est obligation sociale, soit le devoir de l'homme envers autrui ou la justice, soit le devoir envers Dieu ou la religion, dépend du pouvoir. Quant à celui-ci, il peut être soumis à une loi divine, mais non à aucune autre, la loi n'étant que ce qu'il a voulu: personne n'a de droit contre lui, car il n'a traité avec

personne. Le sujet ne peut donc jamais se dire lésé par le souverain, qui ne s'est obligé à rien. Le souverain doit être inviolable, irrésistible, dans toutes les formes de gouvernement, mais dans aucune plus que dans la forme monarchique, parce que d'une part le monarque n'a et ne peut avoir d'autre intérêt que la société, et de l'autre son pouvoir, n'étant pas divisé contre lui-même comme l'est le pouvoir des assemblées, ne saurait jamais être dominé par l'intérêt ou la passion des particuliers ou d'une minorité. On voit sans développement comment cette philosophie civile se réduit à une pure théorie de l'absolutisme.

Je n'outre rien, les termes sont précis : « Cette guerre de tout homme contre tout homme a pour conséquence que rien ne puisse être injuste. Les notions de droit et de tort, de justice et d'injustice n'ont là aucune place. Où il n'y a pas de pouvoir commun, il n'y a point de loi ; où il n'y a point de loi, pas d'injustice. La force et la fraude sont à la guerre les deux vertus cardinales. La justice et l'injustice ne sont des facultés ni du corps ni de l'âme[1]. »

On conçoit qu'un raisonneur ingénieux et subtil tel que Hobbes ne manque pas de preuves de détail, de fines considérations, d'arguments spécieux, pour développer et couvrir une doctrine très-grossière quand on la résume. Cependant les paradoxes les plus rebutants ne coûtent pas à celui qui a dit :

[1] *Leviathan*, part. I, ch. XIII, cf. ch. XV.

« Le souverain doit être absolu. Son pouvoir doit être aussi grand qu'on peut l'imaginer. Il n'y a point de contrat (*covenant*) qui l'oblige envers les sujets. La liberté de disputer contre l'absolu pouvoir est un ver qui ronge le corps social. La tyrannie n'est qu'un nom que les mécontents d'une monarchie lui donnent. Rien de ce qu'un souverain peut faire à un sujet ne saurait être sous aucun prétexte appelé injustice, car tout sujet est l'auteur de tout acte du souverain, puisque celui-ci le représente. Tolérer qu'on professe la haine de la tyrannie, c'est tolérer la haine de la chose publique[1]. »

Hobbes, on le voit, est parti de l'égalité naturelle entre tous les hommes et d'un contrat primitif pour expliquer l'origine des sociétés et des gouvernements, et dans ces principes il a découvert les titres du despotisme illimité; car la liberté originelle des individus était elle-même sans limites, puisque le juste et l'injuste n'existaient pas, et ils l'ont abdiquée tout entière dans les mains du pouvoir social.

Comme philosophe, Hobbes est assurément ce qu'on appelle dans les écoles actuelles un sensualiste. Il tombe donc à peu près sous toutes les critiques qu'on a dirigées contre le sensualisme. Il n'y a pas lieu de les répéter[2]. Remarquons seulement, ce qui surprend toujours, qu'après avoir réduit tout être au corps et toute connaissance aux impressions du corps sur le corps, il devient immédiatement

[1] *Works*, t. III, p. 171, 195, 199, 707, etc., et *passim*.

[2] Voyez Cousin, *Cours de* 1828. Jouffroy, *Droit naturel*, XII et suiv. Damiron, *Philosophie au dix-septième siècle*, t. I.

idéaliste. Les phénomènes de l'intelligence sont corporels et ne représentent que des corps ; mais ce ne sont que des apparences, et ils n'impliquent d'autre réalité qu'eux-mêmes. Cependant ils peuvent être la matière du raisonnement ; mais, comme on ne peut raisonner que sur des mots, ces corps qui ne sont que des qualités corporelles, ces qualités qui ne sont que des phénomènes, ces phénomènes qui ne sont que des apparences, ne sont que des mots, et ces mots n'étant que les signes, les notations de nos définitions, toute science est une science d'abstractions, toute science est verbale et nominale[1].

Cependant le raisonnement est l'unique procédé, l'unique garant de la science, et la logique est, bien plus que l'expérience, l'instrument définitif de la connaissance humaine. Cette confiance dans la logique ou plutôt au fond dans la définition est une illusion mathématique qui a mené Hobbes bien loin dans l'erreur; mais, sans insister sur les conséquences auxquelles elle l'a conduit, on pourrait lui demander quelle foi mérite le raisonnement, si la sensation qui lui sert de base n'en mérite aucune, du moins quant à la réalité de son objet. Si tout est relatif dans nos perceptions, pourquoi tout ne le serait-il pas dans nos raisonnements? L'objection de la subjectivité exclusive attaque à la fois toutes nos connaissances, et le sensualisme, qui semble purement empirique, est forcé de conclure au scepticisme idéaliste.

[1] Veritas in dicto non in re consistit. *Logic.*, c. III, p. 311.

Hobbes ne voudrait être sceptique que sur les choses dont nous ne pouvons nous faire une image, Dieu par exemple. Nous n'en avons point d'idées, dit-il à Descartes. Il s'ensuivrait que l'imagination est toute la pensée. « J'entends par idée, répond Descartes, tout ce qui se pense, *tout ce qui est conçu immédiatement par l'esprit*[1].» Descartes a raison. Il n'y a nul motif pour récuser la pensée plus que l'imagination, ni pour se fier au raisonnement, quand on a douté de la sensation. Hobbes s'est jeté dans un labyrinthe, et sa logique tant vantée n'est pas le fil conducteur qui l'en pouvait faire sortir. Avec toute sa pénétration, il n'a pas vu qu'il n'a rien établi; ou il a trop nié, ou il a trop affirmé.

On peut du reste le suspecter de n'avoir construit toute sa métaphysique, toute sa philosophie première qu'en vue de sa philosophie civile. C'est là sa découverte. « Si la philosophie naturelle est jeune, dit-il, la philosophie civile l'est bien davantage, elle n'est pas plus vieille que mon livre *de Cive*[2]. » Soit; mais cette philosophie a pour antécédents, pour fondements, une logique, une physique et une métaphysique.

Or cette logique, Hobbes prétend l'avoir apprise dans les mathématiques, et son obstination à faire des découvertes dans les mathématiques n'a réussi qu'à démontrer qu'il n'y entendait rien. Wallis le lui a prouvé à plusieurs reprises[3]. Quant à sa physique,

[1] *Troisièmes Object. et Rép.*, V.
[2] Dédicace des *Éléments*, t. I.
[3] Les historiens des mathématiques passent sous silence avec

elle consiste en raisonnements plus qu'en observations. Il ne sait ce que c'est que l'induction; il se moque de l'expérience scientifique tant recommandée par Bacon, et n'a pas assez de sarcasmes pour la Société royale de Londres, dont il compare les travaux à ceux des bonnes femmes, des herboristes et des apothicaires. « Que tous ces virtuoses, dit-il, expérimentent tant qu'ils voudront, ils n'arriveront à rien, s'ils n'en viennent à suivre mes principes. » Nous avons vu que sa métaphysique, appuyée sur une psychologie superficielle, se résolvait en une sorte d'idéalisme matérialiste qui ne permettait d'affirmer aucune réalité. Il a donc abordé la philosophie civile, c'est-à-dire morale et politique, après s'être volontairement privé de l'appui de toute vérité absolue. Sur de pareilles bases qu'a-t-il pu édifier ? de pareils éléments qu'a-t-il pu former? Un *Leviathan* en effet, un monstre imaginaire.

L'exemple de Hobbes le prouve après cent autres, point de philosophie, point de science, point de vérité, et conséquemment pas plus de mathématiques que de morale, pour qui ne reconnaît pas l'autorité de la raison en elle-même. Hobbes dit sans hésiter à Descartes : « S'il n'y a point de triangle en aucun lieu du monde, je ne puis comprendre comment il a une nature,... car s'il arrivait par hasard que tout triangle généralement périt, la nature du triangle

raison les travaux de Hobbes dans cette science. Mon savant confrère, M. Bertrand, qui a bien voulu y jeter les yeux, en a porté le même jugement que Wallis. L'inaptitude de Hobbes aux mathématiques est telle, selon lui, que ses fautes frapperaient à première vue un élève qui se prépare pour l'École polytechnique.

cesserait aussi d'être. » Montesquieu a répondu au commencement de l'*Esprit des lois :* « Dire qu'il n'y a rien de juste ni d'injuste que ce que défendent les lois positives, c'est dire qu'avant qu'on eût tracé de cercle, tous les rayons n'étaient pas égaux. » Ces deux manières de concevoir la géométrie suffisent pour expliquer comment la politique de Montesquieu est si différente de celle de Hobbes.

Hobbes cependant a eu des admirateurs; il a encore un petit nombre d'adeptes. Il possédait plus d'un genre de mérite. Il pensait par lui-même, et il a passé sa vie à penser. Quoique tout ne soit pas neuf dans ses écrits, son système est original. Il ne paraît pas qu'il l'ait tiré d'aueune source étrangère ; il l'a créé par la seule force de son esprit. Il a eu deux idées justes : l'une qu'il fallait commencer la philosophie par l'étude de l'esprit humain, l'autre que la philosophie politique doit avoir pour fondement une philosophie de l'esprit humain. De ces deux idées, Descartes avait eu la première avant lui; mais, quoique Hobbes n'en ait rien publié que cinq ans après Descartes, il ne paraît pas s'être décidé par son exemple. Sa psychologie, au rebours de celle de Descartes, manque par les principes; mais il prend sa revanche dans les détails. Sur l'association des idées, sur la marche du raisonnement, sur l'emploi des mots, sur les causes de l'erreur, Hobbes abonde en observations justes, neuves, ingénieuses; avant Locke, nul en ce genre ne l'a égalé. On peut dire qu'il a beaucoup contribué à donner à l'association des idées le grand rôle qu'elle joue dans la psychologie an-

glaise. Grâce à Hartley et à ses successeurs, elle est devenue le principe le plus général des phénomènes de la raison humaine. La vérité, dans l'école de M. Stuart Mill, n'est plus que cette liaison involontaire et forcée qu'opère entre nos perceptions leur succession ou leur coïncidence.

Mais le plus grand mérite de Hobbes et la cause principale de son succès, c'est sa manière de composer et d'écrire. Il aborde directement son sujet, va au but, et n'abandonne pas une question qu'il ne croie l'avoir résolue. Excepté lorsque sa vanité s'échauffe dans la polémique, le ton de ses ouvrages est excellent. On était las de la science aux allures scolastiques; on se lassait de l'enseignement sous forme de prédication théologique; Hobbes parle en laïque et en homme du monde. Bacon avait donné l'exemple, Hobbes assurément a moins d'imagination, moins d'éloquence, même moins d'esprit; mais il en a encore beaucoup. Sa langue est le véritable anglais moderne. Son style est froid, clair, simple, nerveux, rarement offusqué d'expressions techniques. Il parle avec une mâle liberté. Sa manière est tranchante, mais non pédantesque ; son latin même ne l'est pas. Il n'étale point d'érudition; il est vrai qu'il n'avait lu que des historiens et des poëtes, professant pour la littérature philosophique tout le dédain qui caractérise son école. Il a beaucoup contribué à donner à la philosophie le langage de tout le monde, et par là la véritable publicité.

Au moment où sa réputation s'établit, les convictions fortes, soit raisonnées, soit mystiques, s'étaient

discréditées en s'exagérant. Elles avaient échoué dans leurs plus hautes aspirations. Le scepticisme, l'incrédulité, le dégoût, s'étaient emparés soit de ces courtisans du succès qui ne demandent à la vie sociale que le plaisir et la fortune, soit de ces honnêtes amis de la paix qui se défient de toute théorie et de tout enthousiasme. Hobbes rendait aux uns comme aux autres le service de prêter l'air d'évidence mathématique d'un système fort terre à terre aux vœux de leurs convoitises et de leurs préjugés, et de faire la philosophie de leur égoïsme.

Eraste avait en Allemagne, un siècle auparavant, subordonné le culte même au gouvernement et fait de l'autorité religieuse une des branches du pouvoir souverain. En Angleterre, Hooker ne l'avait pas absolument contredit. Effrayé des progrès de la révolution d'Angleterre, sir Robert Filmer n'avait pas attendu la mort de Charles Ier pour dénoncer comme une anarchie la monarchie mixte et limitée, et revendiquer bientôt pour la royauté le pouvoir absolu. C'est avec une tout autre vigueur que Hobbes vint apporter le secours d'une théorie à la pratique du despotisme, qui s'en était toujours bien passé. Les gouvernements mixtes ne trouvent pas plus de faveur auprès de lui. Si la division du pouvoir est réelle, c'est la guerre civile organisée; mais le plus souvent elle n'est qu'apparente, et ce prétendu mélange des diverses formes de gouvernement ne confond pas les choses, il confond les idées. Les esprits ne distinguent plus où est la souveraineté ; mais elle reste indivisible selon la loi de sa nature. C'est là ce qui

valut à Hobbes, d'un de ses admirateurs, le titre d'*Archimède politique*. Un maître ès arts d'Oxford, Radulphe Bathurst, le lui donne avec celui de *nouveau Prométhée*, pour avoir accompli la première des œuvres après l'œuvre divine; car, dit-il, en vers iambiques, juste après la création de l'homme, en vient la description : « viens, lecteur, apprends enfin à te connaître. » Aubrey, de la Société royale de Londres, compose un quatrain latin pour féliciter Hobbes d'avoir rendu l'homme à lui-même, et le lyrique Cowley, raillant en strophes sonores la vanité des sciences avant lui, célèbre le grand Christophe Colomb des terres d'or des nouvelles philosophies.

Lorsque le premier de ces panégyristes le vante d'avoir réussi dans la défense d'une philosophie selon la liberté, *philosophiæ secundum libertatem vindicias*, on peut se demander de quelle liberté il prétend parler; mais après tout, ce que pouvait par ce mot entendre un doyen de l'église de Bath n'importe guère. Un plus légitime sujet d'étonnement, c'est de voir aujourd'hui de véritables, d'éminents amis de la liberté élever avec empressement un monument à la mémoire du philosophe dont Buckingham avait fait un des maîtres de Charles II.

Nous concevons l'intelligence que peut trouver le hobbisme dans l'affaiblissement servile des esprits abattus par l'épreuve des révolutions. Cependant il heurtait à la fois trop de préjugés respectables et d'opinions généreuses pour ne pas rencontrer beaucoup d'adversaires. On a vu qu'à la première lecture du *Leviathan* lord Clarendon avait pris la plume. Il n'im-

prima rien dans le moment même, et il donne pour motif qu'on ne pouvait raisonnablement espérer qu'une réponse fût possible à l'instant de la publication ; « c'eût été disputer avec un homme qui commandait à trente légions. » On voit que le prudent chancelier regardait alors Hobbes comme un satellite de Cromwell. Et à la suite de la restauration, il aurait cru peu généreux de le rechercher pour ce qu'il pouvait avoir écrit en des temps mauvais. Ce ne fut donc qu'assez tard, lorsque, exilé lui-même par une des plus noires ingratitudes royales que signale l'histoire, il ne pouvait être soupçonné d'abuser de sa position contre le faible, que Clarendon termina à Moulins un opuscule imprimé par l'université d'Oxford en 1676[1]. Il le dédia au roi comme un témoignage de sa fidélité dans l'exil. Il se croyait encore obligé de dénoncer des erreurs aussi dangereuses pour l'État que pour l'Église. Clarendon a exprimé ailleurs beaucoup d'estime pour le caractère et les talents de Hobbes ; mais cependant il rappelle au roi qu'il avait souvent essayé d'obtenir de lui qu'il lût le *Leviathan*, bien assuré qu'il ne l'aurait pas plus tôt lu qu'il l'aurait détesté. La nouveauté et l'agrément des expressions, la hardiesse des pensées, le goût régnant pour le paradoxe, la réputation d'esprit de l'auteur, son assurance dans la conversation, avaient pu seuls prêter une apparente innocence à des maximes dont une lecture attentive aurait dévoilé tout le danger. Ceci montre que le roi et la

[1] *A brief view of the dangerous and pernicious errors in Mr Hobbes's book.*

cour n'avaient pas échappé à cette indulgence ou à cet engouement.

Déjà avant Clarendon, l'Église avait pris l'alarme. L'évêque Bramhall avait attaqué Hobbes avec succès, particulièrement sur la question du libre arbitre. Seth Ward, Robert Sharrock, Samuel Parker, le poursuivirent de leurs critiques. Wallis ne laissa ni paix ni trêve à ses prétentions mathématiques. Avant d'être archevêque de Cantorbery, Tenison lui avait demandé compte de sa foi; mais des critiques dont le nom doit trouver place dans l'histoire de la philosophie étaient déjà à plusieurs reprises entrés en lice[1]. L'université de Cambridge en particulier fournit à Hobbes de remarquables adversaires. » Le philosophe de Malmesbury était la terreur du dernier siècle, dit Warburton, et tout jeune clerc voulait essayer ses armes sur son casque d'acier. »

Ces paroles indiquent combien dans l'Église même on le trouvait redoutable. L'était-il autant en effet? Son talent, supérieur à ses doctrines, n'a pas pu leur enlever un caractère de choquant paradoxe. On a peine à lui supposer des convictions désintéressées, et le ton sérieux et digne de l'écrivain ne semble que le masque du cynisme de la pensée. Si de telles idées présentées avec gravité, enchaînées

[1] John Bramhall, évêque de Londonderry, puis archevêque d'Armagh, 1590-1683. *A Defence of true Liberty*. Lond., 1655. *Castigations of Mr Hobbes's last animadv.* Lond., 1658. — Ward, évêque de Salisbury, 1617-1680. *In T. Hobbii philos.* Oxon., 1696. — Sharrock, mort en 1684, *De Officiis seu naturæ Jus.* Oxon., 1660. — Tenison, 1636-1715; *The Creed of Mr Hobbes examined.* Lond., 1670.

avec art, sont faites pour s'emparer de certains esprits, de ceux par exemple qu'on appelait alors libertins, en leur offrant le secours imprévu d'une apologie décente et presque austère, le dernier tiers du dix-septième siècle n'était pas l'époque la plus propre à confirmer ce succès momentané et à donner à Hobbes définitivement gain de cause. La révolution pouvait être lasse, elle n'était point anéantie. Elle avait produit autre chose que des découragés se donnant pour désabusés. Cromwell avait pu, tant qu'il voulait, recevoir Hobbes en sa grâce ; il pouvait céder au faible de tous les maîtres du monde pour les panégyristes du principe d'autorité. Même sous la domination de Cromwell, on était encore dans la période révolutionnaire, et Hobbes s'éloignait tellement par ses principes et leurs conséquences, par ses croyances et leur expression, des pensées de tous les partis qui avaient fait la révolution, du langage même de mylord Protecteur, qu'il ne devait séduire que des indifférents ou des royalistes esprits-forts empressés de rompre toute solidarité avec l'Église. Les sectes puritaines ne pouvaient seulement pas l'écouter. Son fatalisme différait du leur, quoique l'un comme l'autre fût fondé sur une idée exagérée de la perversité humaine. Des antinomiens extrêmes avaient osé conclure du dogme de la chute que toute morale humaine était vanité et corruption, et qu'une loi naturelle était condamnée par son nom même, puisque la nature était mauvaise. Il doit paraître singulier que de cette même idée Hobbes infère la nécessité et la légitimité du pouvoir arbi-

traire, tandis que les sectes puritaines arrivent à des conséquences tout opposées. Ce qu'il y a de mauvais en nous aurait donc également motivé l'extrême tyrannie et l'extrême liberté.

Le calvinisme et même le protestantisme en général peuvent être embarrassés pour accorder leur excessive préoccupation de la présence du péché en nous avec une confiante aspiration à l'indépendance des sociétés et des individus. Au premier abord, il semble que la logique soit du côté de celui qui dit : « L'homme est méchant, et il ne ferait que du mal à ses semblables et à lui-même, si quelque obstacle plus fort que sa volonté ne l'arrêtait. Les gouvernements sont cet obstacle ; ils le contiennent par la force, les lois, les religions. La justice est ce qu'ils trouvent utile pour tenir la société en paix. » Je ne défends certes pas cette doctrine, mais j'avoue que, prise isolément et en elle-même, elle a le mérite d'une certaine logique, ce mérite tant admiré, tant prôné chez Hobbes, et elle s'appuie sur un raisonnement à la portée de tout le monde. Ce qui semblerait prouver que la considération des vices de l'humanité devrait en effet conduire à l'absolutisme, c'est qu'il ne manque pas d'écoles religieuses qui ne conçoivent guère d'autre régime pour cette collection de pécheurs qu'on nomme la société. Il y a dans Joseph de Maistre des pages où il raisonne absolument comme le philosophe de Malmesbury. Sa politique n'est qu'un hobbisme pieux. On a déjà remarqué cette singularité, ce sont précisément les sectes et les docteurs les plus contraires aux exagé-

rations du calvinisme et même du protestantisme sur le péché et le libre arbitre qui se montrent le plus enclins à la politique de l'absolutisme. Les plus éloignés du fatalisme chrétien sont les moins libéraux. L'antithèse inverse est également vraie. Les rigoristes de toute secte sont pratiquement favorables à la liberté.

Est-ce une inconséquence? faut-il en soupçonner les écoles religieuses d'où sont sortis les Indépendants et les congrégations les plus respectables des cantons les plus pieux de l'Amérique? Remarquez bien le point d'où partent les sectes puritaines. Le mal qu'elles signalent dans l'espèce humaine n'est pas cette méchanceté primitive, congéniale, qui serait le tempérament naturel de l'homme, qui en ferait un être malfaisant, contenu uniquement par la force, gouvernable seulement par la peur. Le juger ainsi, ce serait calomnier le Créateur; car tout le mal, c'est lui qui l'aurait fait. Le mal dans l'homme, pour le christianisme le plus rigide, c'est, indépendamment de l'imperfection naturelle à toute créature, le péché, c'est-à-dire un manquement à la volonté de Dieu, fait accidentel, œuvre de notre libre arbitre, et qui nous a laissés plutôt coupables que méchants, dans un état d'infirmité et de corruption d'où nous ne pouvons nous retirer par nos propres forces. Les gouvernements, les lois, forces tout humaines comme les nôtres, n'y feraient œuvre. Au contraire leur intervention risque d'entraver, d'étouffer la seule action qui puisse nous régénérer, celle de la grâce divine. Elle seule répare en nous

ce qui est irréparable, expie ce qui est inexpiable, et pour que nous puissions la demander, l'obtenir, la recevoir sans obstacle, nous devons être libres de toute contrainte et soustraits à l'autorité, soit des fausses religions qui achèveraient pour ainsi dire de nous corrompre, soit des pouvoirs qui les imposent ou qui les plient aux intérêts mondains de leur orgueil et de leur ambition. Pêcheurs eux-mêmes comme nous, enchaînés plus que nous encore aux intérêts de la terre, ils sont devenus par leurs habitudes et leurs traditions les ennemis du salut des hommes, et la plus grande liberté, au moins la plus grande liberté religieuse, est nécessaire au salut.

Quoi qu'on pense des raisons premières de cette doctrine, elle est loin de celle de Hobbes, qui ne voyait que le despotisme capable de transformer les hommes d'animaux sauvages en animaux domestiques, et l'on conçoit que les chrétiens les plus sévères pour l'humanité pécheresse aient pu devenir d'exigeants amis de la liberté.

Voilà ce qui doit relever la majorité des sectes puritaines des arrêts dédaigneusement sévères des philosophes du dix-huitième siècle. L'école de Hume semblait ne pas les comprendre. Lui-même, avec une subtilité bien plus ingénieuse et plus pénétrante, est près de tirer les mêmes conclusions que Hobbes de l'examen des controverses et des guerres civiles du seizième et du dix-septième siècles. N'a-t-il pas osé penser que le gouvernement anglais irait mourir dans le sein du pouvoir absolu !

Il y a déjà quelque temps que, sous le rapport de

la politique, la révolution d'Angleterre, jusque dans ses partis les plus audacieux, est réhabilitée. Les historiens modernes ne méconnaissent plus ce que la liberté britannique, disons mieux, la liberté du monde, doit aux revendications hardies de plusieurs de ces groupes de combattants qui se disputèrent, même en s'égarant, l'honneur périlleux de régénérer leur croyance et leur pays. Nous pensons même qu'ainsi que la politique, la philosophie peut avoir à recueillir plus d'une parcelle de métal pur sortie de la fournaise allumée en Angleterre par les passions de la Réforme. Les sectes qui n'ont pas prévalu, comme les partis qui ont échoué, n'ont point passé inutilement sur la terre.

Tous ceux-là étaient prémunis par leurs erreurs mêmes contre l'influence funeste du hobbisme. C'est plutôt dans les partis modérés, toujours plus près de l'indifférence, c'est surtout dans le parti de la restauration que devait s'étendre cette influence. Tout parti a sa corruption. Celle qui est particulière aux partis conservateurs, c'est en théorie la préférence donnée aux intérêts sur les idées, le dédain des nobles passions, l'attachement aveugle aux biens et aux plaisirs que la tranquillité générale promet à l'insouciance politique. Cette corruption pénètre dans le gouvernement et domine dans les cours. On le vit bien sous les deux derniers Stuarts. Peu de spectacles sont plus odieux que celui de ces deux règnes ; mais comme, grâce à Dieu, le génie national, pour être éclipsé, n'était pas éteint, on vit s'élever à la même époque, soit dans la religion, soit

dans la politique, un parti honnête, intelligent, éclairé et non pas énervé par la révolution, exempt des excès de doctrine et des excès de passion, et qui devait peu à peu prévaloir soit dans l'Église, soit dans le gouvernement. Il prévaut encore. Dans ce parti, les uns étaient philosophiquement chrétiens, les autres n'étaient que philosophes. Les uns comme les autres ont été les véritables adversaires et finalement les vainqueurs de l'influence et de la doctrine de Hobbes.

Il a toujours cependant gardé en dehors des partisans du pouvoir absolu quelques admirateurs, quelques sectateurs plus ou moins avoués, car tous n'osaient professer un matérialisme aussi déclaré que le sien ; mais ce matérialisme même, et surtout la liberté hautaine avec laquelle il semblait défier les préjugés, son mépris des hypothèses spéculatives, sa préférence exclusive pour l'empirisme fondé sur la sensation, lui ont gagné le cœur de plus d'un penseur indépendant à qui sa politique ne pouvait que déplaire. Ainsi seulement s'explique l'attrait rétrospectif que semble avoir pris sa philosophie pour le radicalisme de notre temps. Lorsqu'on a vu un aussi généreux ami de la liberté que sir William Molesworth dédier à l'un de ses nobles compagnons d'armes dans la vie publique, à l'historien démocrate de la Grèce, George Grote, l'édition monumentale des œuvres de Hobbes que nous devons à ses soins et à sa munificence, on se demande quel intérêt intellectuel, quelle sympathie a pu lui dicter cet indirect hommage à l'effronté défenseur de la

tyrannie[1]. Il faut bien croire qu'une certaine communauté de principes généraux entre le hobbisme et le positivisme y est pour quelque chose. Grande et dangereuse illusion, ce me semble, pour des hommes qui tiennent compte de la dignité des individus et des peuples ! Que devient-elle en effet, si la force, la force dictatoriale, fait la justice et la religion? On comprend l'aversion des sages pour les prétentions théologiques et les sciences chimériques du moyen âge; on comprend qu'un appel à l'expérience pratique, à l'évidence de fait, doive prévaloir contre une tradition qui d'une époque d'ignorance descend jusqu'à nous chargée de la rouille des siècles. Mais Hobbes n'a pas le privilége de cette manière indépendante de penser, car c'est là proprement l'esprit philosophique ; c'est ce que le génie de la Renaissance est venu enseigner aux temps modernes, et, pour être spiritualiste, il ne cesse pas d'être libérateur. Un certain sensualisme au contraire, surtout le pur matérialisme, même une simple récusation au nom de la raison des vérités invisibles, suffit pour enlever à l'esprit le droit de réclamer les titres du genre humain. Où les retrouver en effet, si ce n'est dans le monde idéal? Étaient-ils, il y a deux cents ans, écrits quelque part sur la terre?

Et cependant la démocratie moderne, en Angleterre du moins, semble préconiser encore la philo-

[1] « Georgio Grote..... quod præcipue laudi est, pro æquali universorum civium libertate adversus optimatium dominatum propugnatori. » *Op. lat.*, t. Ier.

sophie de Hobbes. Je ne saurais en cela ni l'imiter, ni la comprendre. « Je crois la lecture de ses ouvrages pernicieuse, » dit Leibniz en parlant de Hobbes. « Philosophe bizarre, lui dit en l'interpellant Voltaire, quiconque étudie la morale doit commencer par réfuter ton livre dans son cœur. » Enfin Rousseau, après avoir revendiqué la sainteté des lois antérieures aux lois civiles, s'écrie indigné : « Le blasphémateur Hobbes est en horreur pour avoir soutenu le contraire. » Je reste, quant à moi, de l'avis de Leibniz, de Voltaire et de Rousseau.

CHAPITRE VI

BAXTER

Le personnage qui va nous occuper est tout l'opposé de Hobbes. Si la révolution d'Angleterre a produit un chrétien véritable qui ait joint à la sainteté de la vie la science du théologien, à l'indépendance du caractère la modération de l'esprit, aux sentiments d'un citoyen ceux d'un ministre de l'Évangile, c'est assurément Richard Baxter. Ferme et bienveillant, conciliant et fidèle, il prit part aux plus vives controverses, il assista aux discordes civiles, sans épouser les passions ni d'un parti ni d'une secte. Séparé de la royauté, il n'en fut jamais l'implacable ennemi ; attaché à la cause du parlement, il ne le suivit pas dans ses fautes ; il s'éloigna de Cromwell et ne lui refusa jamais de loyaux conseils ; il applaudit à la restauration et résista constamment à ses offres comme à ses menaces, et même persécuté par elle, il ne cessa jamais de désirer son retour à de meilleures maximes. C'est ainsi que dans les questions religieuses,

il demeura toujours en dehors de l'Église sans repousser jamais la moindre espérance de réconciliation, se distingua de toutes les sectes sans en exclure aucune, condamnant toutes les prétentions exclusives, toutes les proscriptions doctrinales, et quoiqu'il ait été constamment classé parmi les presbytériens, il ne s'est jamais associé à leur intolérance, à leur obstination sur des points secondaires. Toujours prêt à transiger, il a fini par se faire une doctrine large et compréhensive qui ouvrait à toute conviction pieuse et sincère le giron de la communion chrétienne. Cette doctrine a même reçu le nom de baxtérianisme, mais ce nom n'est le titre d'aucune congrégation, et son auteur ne peut être classé dans aucune secte.

Né à Rowton en 1615, Baxter est du petit nombre de ceux qui se sont fait un nom dans les lettres sacrées, sans avoir passé par l'éducation universitaire. Cependant il entra dans les ordres, et prêta les serments qui le liaient également aux symboles et à la constitution de l'Église. Il ne tarda pas à s'en repentir, ayant conçu des doutes sur la légitimité de certaines observances liturgiques, sur l'emploi du surplis, sur l'usage de faire le signe de la croix dans la cérémonie du baptême. Il inclinait donc au nonconformisme, mais il ne le professait pas hostilement. S'il n'approuvait pas toutes les exigences épiscopales, il condamnait le zèle minutieux et le langage violent des dissidents, et il put devenir ministre à Kidderminster (1640).

Mais la politique aussi lui faisait un devoir de

l'indépendance. Il se rangea du côté du parlement, et après la journée de Naseby il fut nommé chapelain du colonel Whalley. Il le suivit à la guerre, et dans l'autre camp on l'accusa d'avoir lui-même porté les armes. Il n'en était rien, et sa santé le ramena bientôt à Kidderminster. Il était de ceux qui comprenaient la résistance par la force à la tyrannie, mais qui auraient voulu contenir la royauté sans la détruire. Opposé à toute violence qui rendait un accommodement impossible, il jugeait avec sévérité tous les procédés révolutionnaires ; mais sans approuver toute la conduite des parlementaires, il ne les abandonnait pas, et il se déclara contre l'usurpation de Cromwell. Loin cependant d'être inquiété, il fut appelé à prêcher devant lui et prit pour texte la nécessité de l'union générale.

Le Protecteur voulut le voir et commença par lui faire un long discours, tendant à lui prouver que c'était la Providence qui avait voulu tout ce qui s'était passé. Baxter le remercia du grand honneur qu'il lui faisait d'entrer en explication avec lui ; mais il ajouta que les honnêtes gens regardaient le succès du parti parlementaire comme une bénédiction, et lui demanda comment on avait pu forfaire à cette bénédiction. « Il n'y a point eu de forfaiture, s'écria Cromwell, mais Dieu a changé les choses comme il lui a plu. » Puis il se prit à déclamer contre le parlement et contre quatre ou cinq membres que Baxter, disait-il, devait bien connaître. Baxter se retira sans rien répondre. Cromwell le fit revenir quelques jours après pour le consulter

sur la liberté de conscience, et il lui adressa encore une longue et ennuyeuse harangue. Baxter promit de lui faire connaître son opinion, et se retira, frappé pourtant de l'entretien du lord Protecteur. « Je compris, écrit-il dans ses mémoires, que son dessein était de faire le bien en somme et de servir les intérêts de l'Évangile et de la religion (*Godliness*) plus qu'aucun ne l'avait fait avant lui, excepté dans les cas particuliers où ils étaient en opposition avec son propre intérêt[1] ».

Baxter ne voulait pas qu'on exigeât d'un chrétien autre chose que l'Oraison dominicale, le Symbole des apôtres et les dix commandements. Dans la commission d'examen formée par Cromwell en 1654, Owen et Goodwin trouvèrent que c'était demander trop peu et ouvrir la porte au socinianisme : mais cependant ils n'exercèrent pas sur les personnes une inquisition très-sévère, et l'on a vu que la commission se montra modérée. C'est peu de temps après que la seconde conférence de l'hôtel de Savoie dressa une confession de foi dont la préface, fortement écrite, est l'œuvre d'Owen. La tolérance n'y était pas condamnée. Le ton était conciliant à l'égard des presbytériens. Mais cependant elle ne semblait tenir pour chrétiens que des calvinistes purs et des trinitairiens exacts.

Baxter aurait voulu moins d'exigence, et de divers côtés les esprits tendaient aux accommodements. Les grands docteurs du puritanisme, Owen, Goodwin,

[1] *His Life*, part. I, p. 71.

Howe, Bates, s'étaient beaucoup calmés, et Baxter, répudiant tout nom de secte, ne se déclarait que non-conformiste. Cromwell était mort ; son fils était pieux, mais nullement enthousiaste ; il l'était si peu de son propre pouvoir qu'il le déposa. Baxter, qui avait toujours désiré le rapprochement des sectes et des partis, suivit de bon cœur le mouvement de l'opinion vers la royauté et l'épiscopat, espérant qu'une transaction rendrait l'une et l'autre acceptables. Il prêcha devant le parlement la veille du jour où les Stuarts furent rappelés ; il prononça, en présence du lord maire, dans l'église de Saint-Paul, un sermon d'actions de grâce, pour le succès du général Monk. En effet, les presbytériens, toujours nombreux dans le parlement, applaudirent généralement à la restauration. Sans leur concours, elle ne se fût jamais accomplie. Ils n'étaient guère républicains que dans l'Église, et dans l'Église même, beaucoup étaient prêts à se contenter d'un moyen-terme. Ils n'avaient voulu, au commencement des troubles, qu'une royauté étroitement contenue dans ses limites constitutionnelles. S'ils avaient accepté la république, c'était par nécessité, par concession, mais sans goût, sans confiance, et le despotisme de Cromwell, militaire au moins dans son origine, n'avait jamais obtenu leurs sympathies.

Baxter, qui était alors peut-être leur principal docteur, ou du moins le représentant de l'esprit qui les animait, sans se confondre dans leurs rangs, passa donc un moment pour le prédicateur de la restauration. « C'était, dit l'évêque Burnet, un homme

d'une grande piété, et s'il ne s'était livré à trop d'occupations à la fois, il eût été un des savants du siècle. Il a écrit près de deux cents volumes dont trois au moins sont de grands in-folio. Son style était touchant et pathétique, quoique toujours très-embarrassé de subtilités métaphysiques. Jamais personne, d'ailleurs, ne joignit à beaucoup de zèle pour la religion une simplicité plus grande. Tant de talent et de vertus lui donnaient naturellement un grand ascendant sur ses confrères, toujours prêts à s'en remettre à ses lumières[1]. »

Lors donc qu'une conférence fut autorisée pour délibérer sur les moyens de réunir l'épiscopat et le presbytérianisme, Baxter y joua le premier rôle. Clarendon, anglican zélé, désirait une réunion qu'il trouvait juste et politique, quoiqu'il hésitât à faire toutes les concessions qui l'aurait rendue possible. Le roi la souhaitait aussi, et les concessions lui coûtaient peu, si elles devaient donner une plus large base à l'Église établie, qui, provisoirement, était la sienne. Il trouvait que ceux qui se ralliaient à elle faisaient acte de royalisme, et peut-être qu'un pas de plus les ramènerait au catholicisme. Il s'y était converti comme à la plus monarchique des religions, et qui sait si la haine de la révolution ne convertirait pas ses sujets comme lui?

En attendant, il convoquait douze des principaux théologiens des différentes sectes, toujours à l'hôtel de Savoye (1661), pour convenir d'une confession

[1] *Hist. de mon temps*, t. I, l. III, p. 406 de la traduction.

de foi commune ; Baxter y porta la parole au nom des presbytériens. Il fut même chargé de rédiger en articles les conditions de la paix. Ils intéressaient plus la discipline et la liturgie que le dogme. Mais, sur le point sans doute le plus délicat, l'autorité des évêques, les presbytériens entendaient qu'elle fût limitée par un conseil ou même une assemblée du clergé diocésain. Ils traduisaient, sous cette forme qui rappelait la monarchie constitutionnelle, l'organisation républicaine qu'ils avaient jusque-là réclamée pour l'Église. On jugea qu'il y avait encore trop de puritanisme dans les propositions de Baxter : elles furent rejetées. Aucun prélat, pas même Sheldon, l'ami de lord Falkland, ne paraît avoir fait de grands efforts de conciliation. Il était alors évêque de Londres et fut bientôt archevêque de Cantorbery. On peut croire qu'il céda moins dans cette occasion à des sentiments d'intolérance religieuse qu'à l'esprit de parti politique qui dominait parmi les purs royalistes. Le parti qui devait perdre la restauration existait déjà. On songea du moins à rattacher individuellement à l'Église ceux des dissidents qui s'étaient portés conciliateurs, et l'on s'adressa aux plus renommés. Reynolds accepta l'évêché de Norwich ; mais Baxter et Calamy refusèrent les siéges de Hereford et de Lichtfield. Cependant Baxter, nommé d'abord chapelain ordinaire du roi, avait prêché devant lui et le voyait de temps en temps. Il ne demandait qu'à retourner à Kidderminster ; mais on comptait sur son influence modératrice. Les siens réclamaient sa présence, et on l'obligea à res-

ter à Londres, où Sheldon lui permit de prêcher, à condition qu'il n'attaquât point les cérémonies de l'Église.

Cependant une vaine tentative de conciliation n'avait fait qu'aigrir les esprits. Clarendon était mécontent, le roi insouciant, l'épiscopat plus exigeant, encouragé par une nouvelle chambre des communes ardente à réagir contre la révolution. Quatre actes successifs en firent preuve. Le premier prescrivit la communion selon le rite anglican aux membres de toute corporation; le second, ou *l'acte d'uniformité*, enjoignit à tout titulaire d'un bénéfice d'adopter la liturgie officielle ; le troisième interdit les conventicules, c'est-à-dire tout culte public, aux dissidents, et soumit même le culte domestique à de gênantes restrictions. Enfin, le quatrième exigea de tout ministre ou prédicateur le serment de ne travailler à aucun changement dans le culte ou l'administration de l'État. Il y eut deux mille refus de serment, et cette législation, conçue pour imposer l'unité, constitua ce qu'on appelle le *dissent*, et le sépara à jamais de l'Église établie. Au prix de quelques persécutions aussi odieuses que mesquines, les non-conformistes apprirent à se soutenir par eux-mêmes, à défendre leur honneur et leurs convictions, à conquérir, par des efforts persévérants, l'indépendance qui leur était due, et l'Angleterre y gagna cette heureuse concurrence des croyances religieuses qui, depuis deux siècles, lui a fait tant de bien.

Il y eut cependant près de vingt-sept ans difficiles

à passer. Ce n'est qu'en 1689 que l'acte de tolérance (*Toleration Act*) mit un terme à un régime oppressif dont les rigueurs n'étaient interrompues ou adoucies que par les faveurs arbitraires ou les variations politiques de la cour, de l'épiscopat et des partis. Baxter avait été obligé d'interrompre ses prédications qui étaient très-suivies. Ayant trouvé plus tard moyen de les reprendre, il fut mis en prison, pour refus de souscrire à l'acte d'uniformité, qui, cependant, ne lui interdisait pas absolument la prédication, mais seulement la possession d'un bénéfice ecclésiastique.

Le *warrant*, ou mandat d'arrêt, était signé par deux juges dont la rigueur toute spontanée n'avait pas été suggérée par la cour. Du moins le roi, sollicité par les lords Orrery, Manchester et Arlington, et par le duc de Buckingham, répondit-il qu'il verrait avec plaisir Baxter recouvrer légalement sa liberté. Ce dernier avait, en effet, obtenu un *habeas corpus*, c'est-à-dire qu'une des cours de Westminster avait annulé son arrestation. Les premiers juges, exaspérés, lancèrent un nouveau mandat auquel il dut se soustraire par la fuite. Cependant il y avait de telles inégalités, de telles exceptions dans la manière d'exécuter les lois, que Baxter reprit la parole à diverses époques. Ainsi, en 1667, la disgrâce du chancelier Clarendon amena un certain relâchement dans l'application d'une légalité rigoureuse, et nous voyons son successeur Bridgman, auteur d'un projet d'acte de *comprehension* qui devait réunir l'Église et les dissidents, consulter Baxter

pour les dissidents et l'évêque Wilkins pour l'Église. Le docteur Bates assistait le premier, et le docteur Burton le second. Le juge Matthew Hale leur prêta le concours de ses lumières. Il en résulta un bill fort sage, auquel la chambre des communes ne voulut donner aucune suite.

En 1672, l'intrigue avait formé le ministère de la Cabale. Ses membres n'étaient rien moins que des fanatiques. Ils entrèrent volontiers dans les vues de tolérance auxquelles le roi était toujours prêt à revenir, non certes par respect pour les droits de la conscience, mais par le désir de se rattacher des dissidents et de gagner ainsi le droit de faire quelque chose pour les catholiques. Un édit de tolérance émané arbitrairement de l'autorité royale accorda une liberté relative. On comptait sur la reconnaissance des non-conformistes. Tous cependant ne s'empressèrent pas de la témoigner. Une pension de cinquante livres était assurée à leurs ministres; Baxter la refusa; mais il revint à Londres, où ses prédications eurent un tel succès qu'il fit construire une salle de réunion pour ses auditeurs et se vit à la tête d'une congrégation. Il n'en fut bientôt que plus inquiété. En 1673, l'édit de tolérance fut remplacé par l'acte du *test*. Baxter, obligé de se cacher plusieurs fois, condamné à une amende de 195 livres sterling pour cinq de ses sermons, ne put éviter d'être arrêté par ordre de Jefferies pour une paraphrase du Nouveau Testament (1685), et puni de deux ans de prison. Heureusement il fut gracié par l'intercession

de lord Powis[1], qui était un neveu de lord Herbert de Cherbury. Il reprit le cours de ses prédications et gagna paisiblement l'époque où il put enfin se faire entendre avec la sécurité et la liberté que la révolution de 88 apporta aux sectes indépendantes. Il mourut le 8 décembre 1691.

On porte au nombre de cent quarante-cinq les traités religieux qu'il publia. On a vu qu'au jugement de Burnet, il y montra du savoir, de la chaleur, de la piété, mais un esprit subtil, confus et même sophistique qui prêtait à l'objection. Cependant il se rendit populaire, et ce qu'on appela baxtérianisme fut un certain milieu entre le calvinisme pur et l'arminianisme. Sur la question la plus débattue et la plus décisive, il tenait que le nombre des élus est déterminé et que cependant Dieu est mort pour tous. Par sa mort, une certaine portion de grâce a été allouée à chacun, en sorte que chacun, étant également assisté, ne doit s'en prendre qu'à lui-même s'il n'obtient pas le salut éternel. Cette doctrine, qui semble un thomisme mitigé, a, pendant un temps, fondé la division du clergé en baxtériens et en calvinistes.

Si l'on voulait se représenter sous leurs traits les plus favorables les deux grandes écoles qui divisaient alors les non-conformistes, on pourrait, en les comparant, réunir John Owen et Richard Baxter. Tous deux pieux, savants, zélés, généreux, tous deux amis de la liberté civile; mais l'un penchait pour

[1] William Herbert, mort en 1687.

la république, l'autre pour la monarchie limitée, l'un pour la liberté des congrégations particulières, l'autre pour une Église nationale; l'un s'attacha toujours à l'interprétation stricte des doctrines de la grâce et du péché, l'autre se rapprocha de plus en plus des tempéraments arminiens. On remarque enfin que, tandis que le premier se montra l'adversaire zélé des unitairiens, le second évita de se prononcer sur la question qui les séparait des autres Églises, et dans sa doctrine de la Trinité se fit soupçonner de sabellianisme. Tous deux en possession d'une juste renommée, tous deux ennemis de la violence, ils recommandaient chacun la modération à leur parti, et ils ne purent s'entendre. Même sous Charles II, alors que la situation de l'un et de l'autre était précaire et menacée, une longue controverse s'éleva entre eux sur la question de la constitution des sociétés chrétiennes ou de l'établissement des Églises. Elle avait commencé en 1660; elle se renouvela, elle se continua jusqu'en 1683, et après la mort d'Owen, Baxter lui répondit encore (1684), mais en rendant un juste et sincère hommage au rare mérite, aux dons supérieurs de son digne adversaire. Et comme il arrive souvent, celui des deux qui était le plus attaché à la monarchie, le moins séparé de l'Église établie, Baxter, fut le plus persécuté[1].

Mais ce qui nous intéresse surtout ici, c'est la part qu'il a prise à la controverse entre le christianisme

[1] Tayler, *Retrosp. of relig. Life*, ch. III, p. 147-157.

et le déisme. On a pu dire qu'il l'avait commencée; car s'il s'était déjà publié en France une apologie de la religion révélée contre les incrédules, celle de Philippe de Mornay; si l'on peut à quelques égards ranger dans la même classe le *de Veritate religionis christianæ* de Grotius, personne en Angleterre, avant lord Herbert, n'ayant soutenu explicitement contre toute révélation particulière la religion universelle, cette thèse n'avait pas eu besoin d'être combattue. Elle l'aurait été cependant, si l'*Atheomastix* de l'évêque Fotherby eût été terminé; mais on n'a que les deux premières parties de son livre où il prouve l'existence et l'unité de Dieu. Celles où il devait établir que ce Dieu est Jéhovah et que les Écritures sont sa parole, n'ont point paru.

Dès 1655, Baxter avait publié un livre où il soutient que l'infidélité n'est point fondée en raison[1] contre un écrivain qui s'intitulait un chercheur, *a Seeker*[2], et prétendait faire faire un nouveau pas à la religion. C'est proprement une discussion sur les miracles où Baxter les défend par des arguments analogues à ceux que Campbell opposa depuis à Hume, et se déclare pour l'opinion qui veut que les miracles prouvent la doctrine, et non pas, comme le soutient Locke, que ce soit à la doctrine de justifier les miracles. Cependant comme il accorde au démon un pouvoir surnaturel, il ne peut se rendre à tous

[1] *The Unreasonableness of infidelity*. Lond., 1655.

[2] Ce nom était celui que prenaient ou qui désignait sir Henri Vane et ses amis; secte, dit Burnet, qui semblait être la renonciation à toutes les autres. *Hist. de mon temps*, t. I, p. 308.

les miracles indistinctement, et il insiste avec plus de raison sur le caractère même des miracles évangéliques et sur la manière dont notre âme en est intérieurement affectée. C'est le sentiment en effet qui nous porte à reconnaître dans les miracles le *témoignage que Dieu a rendu à son Fils*. (I. Jean, v, 10.)

Dans son livre *des Raisons de la religion chrétienne* qui suivit de près les *Origines sacræ* de Stillingfleet, et qui en reproduit quelques preuves, avec moins de savoir et de méthode, mais sous une forme plus usuelle et plus populaire, il traite d'abord de la Divinité ou de la religion naturelle. Cette première partie est purement philosophique.

Après trois dédicaces, l'une adressée au lecteur chrétien, l'autre aux lecteurs qui doutent ou qui ne croient pas, la troisième aux lecteurs hypocrites, il consacre seize chapitres à établir déductivement et par paragraphes que l'homme est l'ouvrage d'une première cause et que cette cause est Dieu. Les rapports de l'homme avec Dieu et la nécessité d'une rétribution à venir sont établis de la même manière, et le dernier point est prouvé assez singulièrement par le fait des apparitions qui attestent la présence et la puissance des esprits [2]. A part cette bizarrerie,

[1] *Reasons of the Christ. Relig.* Lond., 1667. Les *Origines sacræ*, explication rationnelle (*rational account*) de la foi chrétienne, avaient paru en 1662.

[2] Ch. XIV, sect. XX. Baxter, comme d'autres docteurs, surtout parmi les puritains, croyait la cause du spiritualisme liée à la croyance aux contes de revenants, et il admettait la sorcellerie. Tayler, *Relig. Life*, ch. III, p. 111.

la déduction n'a rien de neuf ni d'original, et ne se recommande que par un grand luxe de citations empruntées à l'antiquité païenne. Les plus frappantes ont été rassemblées avec soin à l'appui de la théorie du péché et de la punition. Disposés avec plus d'ordre, ces textes produiraient un véritable effet.

La seconde partie traite du christianisme et de la révélation surnaturelle. Une loi plus claire, une révélation plus complète était nécessaire. Le christianisme se présente, et il est décrit à grands traits. Ce résumé lucide et substantiel ne manque pas de largeur et de force et peut se lire, même après celui que Bossuet a jeté en passant dans son Discours sur l'histoire universelle.

Par ses caractères, le christianisme est en rapport intime avec notre nature. Par ses preuves textuelles, par ses effets historiques, il manifeste également la mission de Jésus-Christ ; les événements ont déposé en faveur des dogmes. Les difficultés qu'on élève et que l'auteur porte, pour les résoudre, au nombre de vingt-quatre, sont discutées dans un examen qui roule principalement sur la doctrine de la Trinité. Pour les lever, il faut plusieurs conditions, dont la première est de n'avoir pas d'incrédulité volontaire.

Cette discussion, où Baxter s'appuie de préférence sur des autorités païennes, aboutit à une conclusion qui est encore presque toute philosophique. C'est essentiellement une défense de l'immortalité de l'âme contre les épicuriens et quelques nouveaux

somatistes et d'autres pseudo-philosophes. Le fond de son argumentation est dirigée contre la doctrine désignée depuis par le nom de sensualisme. Le célèbre axiome *Nihil est in intellectu*, etc., lui paraît la base du matérialisme. Il n'admet pas que nos facultés soient purement passives. La sensibilité elle-même n'est pas une simple réceptivité. La sensation est accompagnée d'un acte d'intelligence qui ne passe point par les sens. Encore moins la perception de cet acte même est-elle de leur ressort, et la conception d'une intelligence en elle-même ne peut être rapportée à ce que nous percevons en dehors de nous. De cette conception nous tirons celle d'une intelligence pure ou d'un ange, celle de l'intelligence parfaite ou de la Divinité. De même, l'idée de ma volonté et celle de mon bonheur me conduisent à l'idée de la volonté et de la félicité divines. Ces exemples prouvent assez que nous pouvons concevoir des choses immatérielles. Telle est l'âme, et de son immatérialité se conclut son immortalité. Dans toute cette dissertation, toujours plus philosophique que théologique, Baxter s'attaque directement à Hobbes et à Gassendi, et dans les hypothèses mécaniques de Descartes sur le système du monde, il craint de retrouver des traces d'épicurisme. Cependant il s'appuie de son autorité pour établir que nous avons une sûre et claire conception de l'esprit pur.

Cet ouvrage prouve que Baxter était capable de discuter avec lord Herbert, et, en effet, il a dirigé contre le *de Veritate* un écrit spécial. C'est un ap-

pendice au premier et qu'il intitule : *Plus de raisons pour la religion chrétienne et point de raisons contre elle*[1]. Il le dédie à sir Henri Herbert, au frère de l'adversaire qu'il s'était choisi; et afin de mieux protester qu'il n'écrit pas contre son livre tout entier, il lui emprunte quelques-uns de ses principes et il avoue qu'il voudrait que les *sensualistes* du temps apprissent de lui que l'idée de Dieu et celles de ses commandements et d'une rétribution future sont des *notitiæ communes*.

Après avoir, dans une lettre qui porte la date du 28 décembre 1671, répondu, à quelques objections tirées des variations du Nouveau Testament, que les Évangélistes n'étaient pas infaillibles et que la divinité de l'Écriture est une conviction qui résulte de l'ensemble et non de l'étude du texte littéral, il avance qu'une vanité savante comme celle de lord Herbert peut seule résister à cette conviction. Il passe ensuite à la discussion des cinq *notitiæ communes* en elles-mêmes, et les déclare insuffisantes. Ainsi, par exemple, le repentir ne peut à lui seul nous racheter. Un roi ne s'en contenterait pas, sous peine d'encourager la perversité. Il faut une expiation ; il faut la grâce, car tout homme est pécheur, et sans elle personne ne peut se repentir. L'expiation et la grâce sont les fruits de la mort de Jésus-Christ; et ces fruits appartiennent à tous, si tous en savent profiter. Et il ne faut pas dire que cette condition condamne sans retour une grande partie du monde,

[1] *More Reasons for the Christ. Relig.* Lond., 1672.

puisque le Christ est mort pour tous et que ceux qui l'ignorent n'en étaient pas moins perdus sans lui. Il n'a aggravé la condition de personne. Plus tard même Baxter en est venu à douter qu'une condamnation péremptoire fût prononcée contre ceux qui n'ont jamais entendu parler du Christ, et à croire que les vues de Dieu à leur égard nous sont inconnues, et que leur situation est préférable à celle des chrétiens irréligieux[1].

On ne peut d'ailleurs soutenir que les seules *notitiæ communes* donnent la certitude religieuse. Une religion attestée par des miracles et par son caractère divin, est aussi véritable que des notions communes qui, fussent-elles antérieures, n'ont pas cependant existé dans tous les temps. Elles peuvent servir, comme des points convenus, à établir une vérité discutée; mais la vérité qui résulte d'une foi intime, comme celle que l'Évangile inspire, porte avec soi la même évidence et n'a pas davantage besoin de démonstration. Le fait positif d'une révélation, dès qu'il est établi, détermine la croyance indépendamment de tout principe de raisonnement; il en résulte une évidence morale, aussi convaincante qu'une évidence naturelle obtenue par une longue déduction.

On veut récuser les théologiens, parce que leur témoignage n'est pas désintéressé. Sans doute il y a des théologiens charnels; mais il y en a qui ne sont pas conduits par l'intérêt. « Votre frère George, par

[1] *Life,* I, 212.

exemple, dit Baxter à sir Henri Herbert. » Combien d'ailleurs se sacrifient pour leur foi ! Ce qui se passe en Angleterre met souvent leur dévouement à l'épreuve, et lui-même avec une certaine éloquence, il prend Dieu à témoin de la pureté de son zèle.

Lord Russell, dans sa prison, lisait avant de mourir les dernières pensées de Baxter. On le lit rarement aujourd'hui, mais on honore sa mémoire, quand on respecte la piété et la raison. Car s'il a défendu la foi avec une vaillante fidélité, s'il l'a attestée par sa pratique constante des vertus qu'elle commande, il l'a rendue plus libre et plus facile par une dogmatique qui n'a rien de strict et d'exclusif, et même, acceptant les principes du rationalisme, il a confessé que l'homme était plus certain de son existence que de celle de Dieu, et qu'à partir de ces deux affirmations, une certitude suffisante mais décroissante le conduisait par degrés à la croyance aux doctrines particulières et à l'autorité des livres canoniques [1]. Ainsi l'Écriture n'était pas pour lui, comme pour la plupart des docteurs puritains, le principe de toute science et de toute croyance, et le fondement de sa doctrine est plus philosophique qu'il ne se l'avouait peut-être à lui-même. Il se ressentait d'avoir lu Descartes, fréquenté ceux qu'on a appelés les platoniciens de Cambridge, et il a été l'intermédiaire entre Hales d'Eton et Chillingworth d'une part, et les prélats latitudinaires qui ont, après lui, illustré l'Église britannique.

[1] *Reliquiæ Baxterianæ*, § 212, 5.

CHAPITRE VII

ADVERSAIRES POLITIQUES DE HOBBES. — HARRINGTON. — NEVILE. — SIDNEY. — MILTON.

La révolution anglaise avait deux causes, la religion et la politique. La singularité et l'exagération d'opinion et de langage des sectes qu'elle a mises en lumière sont, surtout aux yeux d'un lecteur français, quelque chose de si violent, qu'il semble que la plus grande part dans les événements appartienne à la religion et qu'elle ait été le but, tandis que la politique n'aurait été que l'instrument. L'intrigue, l'élection, la discussion, la législation, la guerre même, n'auraient alors servi qu'à procurer à de certaines croyances la liberté, le pouvoir ou l'ascendant. Rien n'est moins exact. D'abord la cause générale du protestantisme était gagnée, lorsqu'au premier parlement convoqué par Charles Ier, le ton hardi des communes annonça dans la nation ce progrès de richesse, de loisir et de lumières qui ne permet plus de souffrir patiemment la prétention de l'absolutisme et du favoritisme à gouverner sans contrôle. L'insolence de Charles et de Buckingham

alluma les premiers feux, et quand, après deux dissolutions précipitées, éclata la pétition des droits, ce programme de la révolution n'exprimait aucun grief religieux. La révolution eut donc dès le premier moment un seul caractère : résistance à l'oppression. Elle le conserva en se développant, et devint, sans changer d'esprit ni d'objet, mais souvent de moyens et de mots d'ordre, l'effort laborieux, tour à tour sage ou téméraire, heureux ou malhabile, efficace ou impuissant, de réaliser la conquête de la liberté politique ; et c'est dans la liberté politique que, voyant que son œuvre était bonne, la révolution s'est enfin reposée.

Sans doute l'esprit religieux n'avait pas tardé à prendre sa part de la lutte. La Réformation, en tombant sur le peuple anglo-saxon, aussi remarquable par l'originalité de l'imagination que par l'indépendance individuelle, avait suscité une grande diversité de libres croyances. Le puritanisme, qui fut d'abord le nom commun de sectes fort variées, se déploya en dehors de l'Église officielle, et c'est contre lui que celle-ci, épiscopale ou romaine, invoqua l'appui de la royauté. Avec Henri VIII, avec la reine Marie, Jacques I[er] et même Élisabeth, le despotisme n'avait pas besoin d'être bien sollicité pour s'armer en faveur du culte qu'il professait, et comme il trouvait que les dissidents religieux étaient les plus rebelles, ils furent les plus opprimés. L'épiscopat représenté par Laud, continua la faute de soutenir ou d'exciter le goût de la couronne pour l'arbitraire. Ce fut donc aussi pour les sectes que la

liberté légale fut demandée comme une protection, et leurs griefs étant les plus bruyants, car les sectes ne vivent que par la parole, on put croire qu'il ne s'agissait que d'elles et que les seuls droits à recouvrer étaient les droits de la conscience. Ce n'est point cependant pour la liberté de croire, de prêcher et d'adorer, que Hampden, en donnant le premier signal de la résistance, s'est fait un nom immortel.

Une autre erreur, ou du moins un jugement qui veut être modifié, c'est l'opinion qui n'attribue pour sujet aux luttes de la révolution d'Angleterre que des questions de forme, des dissentiments sur des coutumes ou des institutions toutes locales, en sorte que les principes généraux de l'ordre politique et social n'auraient jamais été en jeu. Il se serait agi seulement de la cour de haute commission, de la chambre étoilée, de la périodicité régulière des parlements, du droit de lever la milice et de la commander, et d'autres choses semblables, jamais de rien qui touchât à la nature même du gouvernement, encore moins à ce que nous avons appelé, nous autres, les droits de l'homme et du citoyen. Assurément des questions de droit positif ont tenu une large place dans les débats de la couronne et du pays. L'Angleterre avait le bonheur de posséder dans la constitution de sa royauté, de ses assemblées, de ses tribunaux, de ses communes, des formes souvent violées ou négligées, jamais effacées, qui devenaient pour elle, dans la guerre constitutionnelle, des positions à reprendre ou à défendre, des armes à saisir et à manier, et elle n'était pas réduite à ne

combattre que pour des abstractions. Elle n'avait pas laissé avorter et mourir tous ces germes de liberté pratique que, dit-on, les peuples de race teutonique avaient portés partout avec eux. Malgré des tyrannies bien diverses, il avait toujours subsisté un fond de règles, d'institutions et de franchises nationales dont la grande charte était le plus célèbre témoignage, et dont le peuple avait l'orgueil de regarder l'ensemble comme son inviolable privilége, quoiqu'il n'eût jamais réussi à le conserver intact. Ceux qui croient que la théorie du gouvernement britannique incessamment proposée en exemple aux nations est une récente invention des publicistes, n'ont jamais lu sir John Fortescue.

Ce chancelier de Henri VI avait, après la bataille de Towton où ce roi perdit sa couronne, accompagné la reine fugitive sur les terres de France auprès du duc d'Anjou, son père. Là, voyant le jeune prince son fils livré uniquement aux exercices de chasse et de guerre, il entreprit de lui faire connaître (car, dit-il, on n'aime que ce que l'on connaît) le royaume qui devait un jour lui appartenir, et il écrivit un panégyrique des lois de l'Angleterre[1]. C'est un entretien entre le prince et son chancelier qui lui explique la supériorité de ces lois sur les lois civiles,

[1] *De Laudibus legum Angliæ*, imprimé sans date sous Henri VIII, réimprimé avec la traduction en 1616. — « Angliæ statuta.... nedum principis voluntate, sed et totius regni assensu conduntur (c. XXII, p. 40). — Neque Rex ibidem per se aut ministros suos, tallagia, subsidia, aut quævis onera alia imponit legiis suis, aut leges eorum mutat vel novas condit sine concessione vel assensu totius regni sui in parliamento suo expresso. » (C. XXXVI, p. 84.)

c'est-à-dire sur le droit romain. Des prémisses qui n'émanent point d'une volonté impériale, résulte un gouvernement dont le mérite est d'être à la fois royal et politique, ou qui existe non pour le roi seulement, mais pour le public. Cette distinction équivaut presque à l'expression naguère célèbre de monarchie républicaine. Les mauvais princes sont ceux qui ont voulu transformer le régime établi en un gouvernement purement royal. Au premier rang des preuves de l'excellence des lois anglaises, il cite l'institution du jury, et cette première des garanties lui paraît due comme toutes les autres au grand nombre des propriétaires riches ou aisés, intéressés à la liberté et à la prospérité du pays, tandis que des circonstances bien différentes causent la détresse et la servitude de la contrée dans laquelle il écrit[1]. Rien de plus attristant que ce parallèle entre l'Angleterre et la France; c'est l'œuvre d'un Anglais proscrit par une révolution, serviteur d'une dynastie détrônée, mécontent de sa patrie, et il voit la France d'un œil de pitié. Il la voyait sous le règne de Louis XI.

Si l'on consulte l'auteur d'une description de la Grande-Bretagne écrite au siècle suivant, William Harrison, on le trouvera pénétré des mêmes

[1] « Villula tam parva reperiri non potest in qua non est miles (*knight*), armiger (*esquire*), vel paterfamilias (*housholder*), *Franklain* vulgariter, magnis ditatus possessionibus, necnon libere tenentes (*freeholders*) alii, et valecti (*yeomen*) plurimi suis patrimoniis sufficientes ad faciendum juratam (*jury*). » Ces yeomen, ajoute-t-il, peuvent dépenser plus de six cents écus par an, et pour les grandes affaires, les jurés sont des propriétaires ayant au delà de 2,000 écus de rente. (C. XXIX.)

idées[1]. Plus tard, une républicaine inflexible et fière qui ne devait pour elle et pour les siens reculer devant aucune des conséquences d'une révolution radicale, mistress Hutchinson, commence ses mémoires par cet aveu : « On n'a vu dans aucun pays des lois ni une constitution meilleures que celles d'Angleterre ; son gouvernement contient à la fois des principes de monarchie, d'aristocratie et de démocratie dans des proportions raisonnablement suffisantes pour éviter les fléaux inhérents à chacune de ces formes particulières, savoir : la tyrannie, l'esprit de faction et l'anarchie[2]. » On comprend comment, avec de tels antécédents, la nation anglaise a dû le plus souvent invoquer ses traditions dans l'intérêt même de ses exigences nouvelles, et s'appuyer du passé pour réformer l'avenir. Mais de même qu'en disputant sur des rédactions de symboles et des formes de liturgie, elle a été souvent conduite à remuer les questions fondamentales du christianisme et même de la théologie naturelle, il lui a fallu souvent généraliser le débat politique, et remonter aux principes pour régulariser des applications. Ce n'est pas de chicanes de procédure constitutionnelle que Milton entretenait le monde, lorsqu'il écrivait son éloquente apologie de la république, et le philosophe de la révolution achevée, Locke, a justifié l'établissement définitif du gouvernement de son pays par une théorie du contrat social.

[1] *Description of England, Hollinshed Chronicle.*
[2] *Mémoires*, t. I, p. 29, *Trad.*

On ne peut toutefois disconvenir que pendant ce conflit mémorable qui se changea souvent en guerre civile et dura bien soixante ans, les Anglais, pressés par les événements, obligés d'agir, doués d'ailleurs du sens pratique et du besoin de réussir, ne se sont pas oiseusement perdus dans les abstractions de la politique spéculative, et ce côté de la philosophie n'est pas celui qui a le plus fixé leurs regards. Mais il était impossible, lorsque la société, comme une digue battue par la tempête, semblait mettre à nu ses fondements, qu'il n'y eût pas quelques esprits contemplatifs qui se posassent les questions les plus générales de la philosophie politique, ou, si l'on aime mieux ce nom, de la politique idéale. C'est après tout ce que Hobbes avait fait, et son *Leviathan* n'était, en fin de compte, que l'utopie de la tyrannie. Parmi ceux qui ont spéculé à meilleure intention et rêvé plus honnêtement, il en est un que nous distinguerons, parce que seul il nous paraît mériter d'être distingué, c'est Harrington.

Son *Oceana* n'avait été précédé d'aucun ouvrage encore connu, si ce n'est celui qui avait donné son nom au genre de l'utopie. On sait que Thomas Morus a ainsi appelé l'île fabuleuse où il retraçait le modèle imaginaire de la cité parfaite. Son ouvrage dont tout le monde sait le titre[1], pourrait bien n'être lu de personne, et l'on y trouverait plutôt le tour d'esprit d'un homme de lettres que d'un ministre.

[1] *De optimo Reip. statu deque nova insula Utopia libellus*, etc, *apud inclytam Basileam*.



Il est vrai que More n'était pas encore chancelier, lorsqu'il l'écrivit.

C'est un récit que du temps qu'il était envoyé par Henri VIII auprès de Charles-Quint en Flandre, il aurait entendu à Anvers chez un ami, de la bouche d'un vieillard portugais, Raphaël Hythlodæus, qui avait suivi Americ Vespuce dans ses voyages et poussé jusqu'à Taprobane. Ayant visité l'Angleterre, ce vieillard avait trouvé fort à critiquer, l'iniquité des lois pénales, les goûts belliqueux des rois, la conduite des propriétaires, la cherté des vivres. Il en dit son avis au cardinal Morton, alors chancelier. Il faudrait aux princes, ajoutait-il, au lieu de cette philosophie scolastique qui ne leur sert de rien, une philosophie plus politique, *civilior*. A ce propos, il lui décrivit l'île d'Utopie, dont la capitale Amaurotum est une ville située comme Londres. La communauté des biens, l'abolition et l'horreur de la guerre, l'esclavage infligé seulement aux condamnés pour crime qui s'achètent à bas prix, le mariage des prêtres, le divorce, point de vaine noblesse, des magistrats élus dans trente familles choisies ; tels sont les traits principaux de cette cité fabuleuse où d'ailleurs toutes les religions sont tolérées, même l'idolâtrie, mais où la majorité des citoyens a la sagesse d'adorer un Dieu, qui ressemble fort au Dieu de la religion naturelle. On ne sait cependant si ce Dieu est Mythra ou la nature. Lorsque Raphaël leur eut parlé de Jésus-Christ, un grand nombre sont venus à lui. Mais comme il n'y avait là aucun prêtre, ils vivent sans sacrements et sans clergé.

Ce dernier trait sent l'épigramme, et il sera remarqué, si l'on se rappelle que More a laissé une sainte mémoire dans l'Église catholique. Mais son *Utopie* ne me paraît être qu'un jeu d'esprit. Nulle preuve que l'auteur l'ait prise au sérieux. C'est probablement une de ces fictions satiriques que des lettrés de l'école d'Erasme se permettaient sans tirer à conséquence, et à l'exception d'une latinité qui paraît bonne, le mérite de l'ouvrage est inférieur à sa réputation.

Harrington n'avait point à chercher là un modèle. Il devait recevoir des événements une éducation propre à le mettre fort au-dessus de ces puérilités. Sir James Harrington, neveu d'un lord du même nom et né en 1611, avait été, au collége de la Trinité d'Oxford, l'élève de Chillingworth, qui le dissuada du catholicisme et dut l'initier à sa large manière d'entendre les questions religieuses. Après avoir visité les principaux États du continent, il revint en Angleterre, où il se consacrait à l'étude, lorsqu'en 1646, ayant accompagné par hasard les commissaires chargés de ramener le roi de Newcastle dans le voisinage de Londres, il plut à ce prince par son respect, et fut, avec Thomas Herbert, nommé à Holmby *groom* de la chambre. Il suivit Charles dans l'île de Wight, continua de l'intéresser par sa conversation, tout républicain qu'il était. Mais, républicain spéculatif, il détestait la guerre civile, et prêchait la conciliation. C'était une sorte de Falkland rêveur qui voulut s'agenouiller devant le roi, lorsqu'il lui dit adieu, après son

arrestation. On le mit en prison pour cela ; mais la protection du major Ireton le fit relâcher. Il trouva encore moyen de voir le roi à Saint-James et l'accompagna, dit-on, jusqu'à l'échafaud.

Cependant il a écrit que nul homme n'était plus résolu, plus obstiné, plus consommé dans la tyrannie que Charles I[er], et que c'était la main de Dieu qui l'avait frappé, lui et sa famille. Et il s'inclina devant lui, le voyant captif et condamné ! Ces disparates sont plus naturelles qu'on ne croit au sujet d'une monarchie, épris en théorie de la république et témoin clairvoyant d'une révolution.

Il rentra alors dans la retraite, et suivit la révolution d'un œil observateur. Il l'attribuait moins au mauvais gouvernement, au caractère national, à l'esprit de faction, qu'au changement survenu dans la balance de la propriété : opinion remarquable et dont les historiens n'ont pas tenu assez de compte. Cependant il composait son *Oceana*. Quand vint l'instant de la faire paraître, Cromwell régnait. La publication rencontra des obstacles ; car l'auteur y montrait que la république est le gouvernement des lois et non de l'épée, et après avoir été poursuivi de presse en presse, le livre fut saisi. Harrington s'adressa alors à lady Claypole, qu'il ne connaissait pas et dont l'âme était généreuse. Elle obtint de son père la main-levée de la saisie. Cromwell lut le livre, et dit qu'il approuvait aussi peu qu'aucun de ses censeurs le gouvernement d'un seul, mais qu'il était forcé de prendre l'office de haut constable pour maintenir la paix entre les partis. C'est l'excuse

ou plutôt l'imposture ordinaire du despotisme à la suite des révolutions.

Oceana est l'Angleterre, la plus grande île de l'Océan du Nord. Des noms emblématiques désignent les principaux personnages de l'histoire. Cromwell même y figure sous le nom d'Olphaus Megaletor, et c'est à lui que l'ouvrage est adressé [1]. A peine parut-il en 1656 qu'il fut attaqué. Henri Ferne, qui devait plus tard être évêque de Chester, le critiqua, et l'auteur lui répondit [2]. Puis on eut les *Considérations* de Matthew Wren, et Baxter publia son *Holy common-wealth* ou ses *Aphorismes politiques*, qui provoquèrent ceux de Harrington [3]. Baxter croyait avoir plaidé la cause de la monarchie : son livre fut brûlé par ordre de l'université d'Oxford avec des écrits de Hobbes et de Milton. Le feu purifie tout.

Un abrégé de l'*Oceana* parut en 1659 [4] et provoqua une défense de la monarchie par le même Matthew Wren. On reproche à Harrington la réponse plus bouffonne que concluante que lui arracha cette critique [5].

Mais un défenseur plus enthousiaste et plus éprouvé de l'idéal du bon gouvernement, celui qui n'allait pas tarder à payer de sa tête des rêves géné-

[1] *Alma* est le palais de Saint-James; *Corannus*, Henri VIII; *Parthenia*, Elisabeth; *Morpheus*, Jacques Ier.

[2] *Piou piano or an Intercourse between H. Ferne and J. Harrington*, 1656.

[3] *A Holy commonwealth or political aphorisms*. Lond., 1659. Le dernier titre est celui de la réponse de Harrington, même année.

[4] *Art of Lawgiving*, 1659.

[5] *Monarchy asserted by* Henry Wren. — *Politicaster or comical iscdourse in answer to Mr Wren* 1659.

reux destinés à cesser d'être des rêves dans cette Amérique, qui lui doit peut-être la vraie liberté de conscience, Henri Vane, avait aussi, dans une lettre à James Harrington, proposé ses corrections au plan de l'*Oceana*. Un critique malveillant qui, après avoir servi dans l'armée parlementaire, devait un jour devenir le coryphée d'une réaction monarchique et religieuse, Henri Stubbe, entreprit de peser dans une même balance Harrington, Baxter et Vane, et, louant le premier, censurant le second, il crut défendre mieux la bonne vieille cause en prenant parti pour le troisième [1]. Harrington ne resta pas étranger à cette polémique, et soutint ses idées sans y rien ajouter de bien neuf. En même temps, il les résuma dans une pétition au nom de certaines gens bien intentionnés, *divers well affected persons*, et la fit présenter à la chambre des communes par Henri Nevile. Celui-ci était avec lui membre d'un club qui se réunissait dans un café de Westminster pour discuter des plans de politique abstraite et les recommander au pouvoir et à l'opinion. Ces conversations déplurent, et le club de *la Rota*, comme on l'appelait, fut fermé. Mais le général Monk le fit rouvrir. L'utopie trouvait grâce devant lui, quand elle venait des anciens adversaires de Cromwell.

Aussi Harrington vit-il la restauration avec une parfaite tranquillité. Il espérait que naturellement

[1] *A Needful corrective or balance in popular government expressed in a letter to J. Harrington.*

[2] *Oceana weighed*, etc. Lond., 1659. — *Essays in defence of the good old cause with a vindication of sir H. Vane against Mr Baxter*, 1659.

moins populaire, elle aurait moins de force pour être oppressive. C'est par là qu'une restauration séduit quelquefois un esprit libéral, et il s'occupait de rédiger de nouveau sa politique en aphorismes, lorsque le 28 décembre 1661, il fut conduit à la Tour, où l'ancien groom de la chambre de Charles prisonnier fut interrogé par lord Lauderdale et deux autres commissaires comme prévenu de complot contre la royauté. Cet interrogatoire qu'on a conservé montre clairement son innocence. Le chancelier Hyde ne l'en chargea pas moins d'avoir fait partie d'une réunion de trente et une personnes à l'effet de changer le gouvernement. Un comité des deux chambres ne put rien constater de ce complot imaginaire, et le nom de Harrington n'est pas même mentionné dans son rapport. Cependant il restait en prison ; on l'y croyait du moins, et ses sœurs cherchaient en vain un membre des communes pour présenter une pétition en sa faveur, lorsqu'une lettre de lui leur apprit qu'il était relégué souffrant et malade sur un îlot de rochers en face de Plymouth [1]. Tout le crédit de son oncle et de son frère qui fournirent pour lui caution ne put que lui obtenir l'autorisation de résider dans cette dernière ville. Sa sœur, lady Ashton, eut à grand'peine la permission de le voir, et le trouva tellement affaibli de corps et d'esprit qu'elle sollicita par grâce l'autorisation de le ramener à Londres, et elle l'y ramena.

[1] St Nicholas's Island.

Sa santé se remit; il put même se marier, et sa pensée ne cessait pas d'être active. Il discourait de toutes choses, mais dès qu'il parlait de sa santé, ses imaginations maladives faisaient douter de sa raison. Sous l'empire de ses rêveries, il fit le plan d'un ouvrage, *la Mécanique de la nature.* C'était, dit-on, un traité sommaire de médecine mécanique, dont l'idée générale était que la nature est le *fiat*, la parole même de Dieu, sa vertu plastique et comme son gouvernement des choses du monde. Cette âme du monde, infaillible mais limitée, est un esprit et produit des esprits, des esprits divers, de bons, de mauvais. C'était quelque chose de ce qu'on appelle aujourd'hui le spiritisme. Autant qu'on en peut juger, cet ouvrage devait n'être pas fort différent de l'ouvrage peu connu d'un homme célèbre, *les Mystères de la vie humaine*, par M. de Montlosier. Harrington mourut en 1677.

Son principal ouvrage a eu de la réputation[1]; on n'en connaît plus guère que le nom. Que tout chimérique qu'il peut paraître il soit une application à l'Angleterre, l'épigraphe en fait l'aveu :

Quid rides? mutato nomine de te fabula narratur.

Mais c'est l'Angleterre telle qu'elle devrait être, et *le Lord Archonte Olphaus Megaletor* y devait trouver un modèle plutôt qu'un portrait.

Harrington fait reposer tout l'ordre social sur la

[1] *The Oceana and other works of J. Harrington with an account of his life by John Toland,* 1771.

propriété. La première des lois est donc une loi agraire, non pour établir l'égalité des biens, mais pour en régler la distribution, et même avec une certaine largeur ; car elle doit fixer le *maximum* de revenu en terres à 50,000 francs, ce qui vaudrait aujourd'hui trois fois autant. La propriété devait ainsi dominer dans les élections, et donner le gouvernement aux classes moyennes. L'idée de Harrington était donc celle d'Aristote. Son gouvernement devait se composer d'un sénat, du peuple et des magistrats. Le sénat avait l'initiative, le peuple la décision, les magistrats l'exécution.

Sans suivre cette constitution dans ses détails, remarquons seulement ce qui est dit de la religion. « Une république, selon Harrington, n'est pas autre chose que la conscience nationale, et si la conviction de la conscience particulière d'un homme produit sa religion particulière, la conscience nationale doit produire une religion nationale. » C'est donc au peuple de prononcer. L'exemple en est donné par la première délibération que mentionnent les *Actes des apôtres* (XV, 23). La religion nationale devra être cherchée dans l'Écriture, et des hommes seront choisis, versés dans les langues savantes, pour s'enquérir de la meilleure interprétation, sans prétendre à l'infaillibilité. Un conseil de religion de douze chevaliers (*knights*) annuellement élus, décidera les questions de conscience, mais sans aucun pouvoir coercitif, et fera les nominations. Ceux qui exerceront le ministère religieux l'auront embrassé volontairement ; ils n'auront que des auditeurs vo-

lontaires; toute congrégation, pourvu qu'elle ne soit ni juive ni idolâtre, ayant droit à une entière liberté et même à une énergique protection. L'instruction sera donnée par les universités; il y en aura une spéciale pour l'enseignement de la religion nationale; mais tout autre enseignement religieux sera libre, s'il ne trouble pas l'État. La garantie de la liberté religieuse est au reste la liberté civile. C'est quand celle-ci a été perdue que la moderne sagesse a enfanté la prétention pédantesque de soumettre une conscience humaine à la foi d'un maître. Aucune religion plus que le christianisme n'était ennemie de la guerre, et cependant c'est sous son empire que le pape n'accordant pas la liberté de conscience aux princes, les princes l'ont refusée aux sujets, et ont introduit l'exécrable coutume, inconnue jusque-là dans le monde, de guerroyer pour la religion. Aussi faut-il que la surveillance en matière de religion soit exercée par le magistrat et jamais par le clergé, ou la liberté est perdue.

On connaît la phrase de Montesquieu sur Harrington : « Il a aussi dans son *Oceana* examiné quel était le plus haut point de liberté où la constitution d'un État peut être portée. Mais on peut dire de lui qu'il n'a cherché cette liberté qu'après l'avoir méconnue et qu'il a bâti Chalcédoine, ayant le rivage de Byzance devant les yeux[1]. » Mais l'orage grondait sur le rivage de Byzance, et Harrington, ne le voyant que couvert de nuages, rêvait un ciel serein : *quæsivit cœlo lucem.*

[1] *Esp. des Lois*, l. XI, ch. VI.

Ces descriptions d'une cité imaginaire sont d'ordinaire un genre de littérature assez froid, et la pédanterie du style traînant et lourd de Harrington n'était pas propre à prêter beaucoup d'intérêt à ses fantaisies raisonnées. Nous ne suivrons pas ses successeurs dans le royaume des visions politiques. Cependant, quoique la philosophie ne se rattache qu'indirectement à la science du publiciste, nous ne pouvons passer sous silence Henri Nevile et Algernon Sidney.

Le premier, né en 1620 et qui vécut jusqu'en 1694, intimement lié avec Harrington, était membre du même club républicain. Toutefois, dans son *Plato redivivus* ou dialogue touchant le gouvernement publié en 1691, il adopte bien le principe de son ami en donnant pour base au gouvernement la propriété ; mais il lui assigne pour forme la monarchie, tandis que Harrington s'est efforcé, selon lui, de prouver que le seul gouvernement qui convînt à son pays était la démocratie. Cet ouvrage peu connu est un dialogue supposé entre un noble vénitien qui voyage en Angleterre, un médecin qui lui a donné des soins et dont on a voulu faire le célèbre Harvey, et un gentleman anglais qui paraît être l'auteur lui-même. Ce qu'il y a de plus remarquable dans les réflexions de ce dernier, le plus politique des trois, c'est une comparaison qu'il établit entre l'Angleterre et la France, et de laquelle il conclut qu'en France il y aura tôt ou tard une révolution. Il en donne pour raison que la pairie, malgré son déclin, est restée, au moins pendant un temps, assez riche

et assez puissante pour empêcher la royauté anglaise de devenir absolue, tandis que tout a concouru à rendre despotique la monarchie française. La noblesse y devait son importance moins à sa fortune qu'à des priviléges, à des droits de juridiction; elle les a perdus et la couronne en a hérité. L'œuvre s'est consommée dans le siècle actuel. Depuis Charles VII, les états généraux ont été remplacés par des assemblées de notables, celles-ci l'ont été par le parlement dont le pouvoir politique a été anéanti au commencement du présent règne. La noblesse, la petite noblesse étant sur le même pied que la grande, il n'y a pas réellement d'aristocratie qui puisse résister à la royauté, ni de droit d'aînesse qui s'oppose à la division des propriétés. De là, un pouvoir royal sans limites. Le grand caractère et les victoires de Louis XIV font respecter ou supporter un despotisme qui périra dans les mains d'un prince sans énergie, sans sagesse et sans gloire. Ces observations ont été souvent répétées depuis Nevile, ainsi que les motifs sur lesquels elles se fondent. Si la révolution française pouvait être ainsi prévue et motivée cent ans à l'avance, que penser de ceux qu'elle a tout à fait surpris cent ans plus tard? La révolution d'Angleterre est une leçon dont le continent n'a pas compris le premier mot.

Le *Patriarcha* de Filmer, composé avant l'*Oceana*, mais publié après (1680), n'a pas la forme d'une fiction, mais il en a le fond. Rien n'est plus arbitraire que d'assimiler le pouvoir royal au pouvoir du chef de famille, et quand il serait naturel

comme la puissance paternelle, il faudrait, pour lui donner une latitude voisine de l'absolutisme, supposer qu'un peuple est toujours enfant. Montesquieu a traité avec le dédain qu'elle mérite cette politique sentimentale, qui prend au sérieux le titre de père de ses sujets, que donnent au roi la rhétorique et la flatterie.

Sir Robert Filmer était un de ces particuliers tranquilles, honnêtes, égoïstes, que les révolutions scandalisent et fatiguent. Le titre de son premier ouvrage : *l'Anarchie d'une monarchie limitée et mixte*, publié en 1646, suffit pour le faire connaître et pourrait servir de modèle à plus d'un écrit de notre temps dicté par la même pusillanimité. L'auteur continua pendant la révolution, soutenant la nécessité du pouvoir absolu des rois, l'année même de la mort de Charles Ier, et défendant sa théorie de l'origine du gouvernement contre Hobbes, Milton et Grotius [1]. Il vécut jusqu'à l'année qui devait lui donner le plus éclatant démenti, 1688. Mais son principal ouvrage avait excité l'indignation d'un noble cœur. C'est pour réfuter le *Patriarcha*, qu'Algernon Sidney avait composé ses *Discours sur le gouvernement* [2].

Ce second fils du comte de Leicester, né dans le giron de la cour, avait pris les armes pour le parle-

[1] *The Anarchy of a limited and mixed monarchy*, 1646. — *The necessity of the absolute power of all kings*. Lond., 1648. — *Observations concerning the original of government against Hobbes* etc. Lond., 1652.

[2] *Discourses concerning government*, by A. Sidney, Esq. 3 édit. Lond., 1751. La première est de 1698.

ment (1645). Il en était membre; il fut du conseil qui jugea Charles Ier, mais il ne le condamna pas. S'il put d'une extrémité si cruelle attendre un moment la liberté, il fut promptement désabusé, et avec elle, il s'éloigna du gouvernement de Cromwell. Après la mort de ce dernier et l'abdication de son fils, Sidney fut appelé à la chambre élective et au conseil d'État de la République, et la restauration le trouva ambassadeur en Suède et en Danemark. Il ne crut pas alors pouvoir rentrer en Angleterre. Le sort de sir Henri Vane lui présageait le sien. Il parcourut l'Allemagne, la France et l'Italie. On cite de lui une lettre remarquable où il motive avec autant de force que de dignité sa résolution de rester en exil. Sa famille désespérait de le voir rappeler. Son père lui-même ne paraissait pas le croire possible. « Vous faites des choses, lui écrit-il, qui ne permettent pas d'ouvrir la bouche pour vous. Est-il vrai qu'à Copenhague, lorsqu'on vous a offert l'*album* de l'Université pour y écrire votre pensée et votre nom, vous avez écrit ces mots :

. . . . Manus hæc inimica tyrannis
Ense petit placidam sub libertate quietem.

Vous concevez que si la chose est vraie, il faut au moins qu'elle ne soit ni publiée ni avouée[1]. » Cependant l'âge et la douleur du comte de Leicester obtinrent enfin le rappel de son fils qui eut l'imprudence d'en profiter (1677). Six ans après, il était

[1] Lettr. du 30 août 1660. Sidney, *Discourses, Mem.*, p. VI.

impliqué dans un procès de haute trahison. Aucune preuve, si ce n'est la déposition d'un homme indigne, lord Howard, qui convenait de n'avoir d'autre moyen de se relever de sa ruine que de faire le métier de faux témoin, ne fut alléguée contre Sidney. Mais le manuscrit de sa réfutation de Filmer fut trouvé chez lui à la campagne. « Cet homme est né traître, s'écria le juge Jefferies. » « Écrire est agir, ajouta le solliciteur général. » Et pour un livre inédit, Sidney fut condamné à mort. « Il faut qu'il meure ou que je meure, avait dit Jefferies au roi. » Le roi trancha le dilemme contre Sidney, qui monta le 7 décembre 1683 sur l'échafaud toujours dressé à Tower Hill *pour les traîtres*, et le jour même, le duc d'York, Jacques II, écrivait au prince d'Orange, Guillaume III : « Algernon Sidney a été décapité aujourd'hui. Il est mort très-résolûment et comme un vrai rebelle et un vrai républicain. »

On a conservé le discours que Sidney aurait voulu prononcer sur l'échafaud et qu'il remit au shériff avant de recevoir le coup mortel. Il y dénonce tout ce qu'on a fait contre lui et finit par cette prière. « Que le Seigneur pardonne de telles façons d'agir et détourne les maux dont elles menacent la nation. Que le Seigneur sanctifie pour moi mes épreuves présentes, et quoique je tombe sacrifié aux idoles, qu'il ne souffre pas que l'idolatrie soit établie sur cette terre. Bénis ton peuple et sauve-le ; défends la cause et défends ceux qui la défendent. Relève ceux qui faiblissent, dirige ceux qui veulent, raffermis ceux qui balancent. Donne à tous sagesse

et intégrité. Ordonne toutes choses, en sorte qu'elles tournent à ta gloire. Accorde-moi de pouvoir mourir en te glorifiant pour tes miséricordes, et pour la dernière que tu m'as faite en me permettant d'être choisi pour rendre témoignage de la vérité, et de l'aveu même de mes adversaires, en faveur de cette vieille cause dans laquelle je fus engagé dès ma jeunesse et pour laquelle tu t'es si souvent et si merveilleusement déclaré toi-même [1]. » Et Robert Filmer eut le cœur d'imprimer peu après un écrit polémique contre ce témoignage rendu sur l'échafaud [2].

Par une de ces iniquités d'indulgence dont elle se rend quelquefois coupable, l'histoire n'a pas assez dénoncé les deux règnes de la restauration anglaise à la haine de la postérité. Les actes et surtout les procès politiques si nombreux sous les deux derniers Stuarts, sont aussi odieux d'injustice, d'imposture et de cruauté, que ceux d'aucune époque justement maudite. C'est au point de donner un air d'équité et de clémence aux rigueurs mêmes de la révolution qui les a précédés. Sous l'impression du récit de la mort de Sidney, on ne peut ouvrir sans recpect ses *Discours sur le gouvernement*, ce livre qui fut son crime et pour lequel il mourut.

C'est plutôt l'ouvrage d'un publiciste que d'un philosophe, quoique celui qui l'a écrit eût certainement de la philosophie dans l'esprit. On ne le lit pas

[1] *Sidney Papers*, Mem., p. 158.
[2] *Defence against the mistakes and misrepresentations of A. Sidney in a paper*, etc. Lond., 1684.

beaucoup aujourd'hui, et l'on n'y trouverait rien de bien nouveau pour un ami de la liberté. L'analyse en serait inutile; car elle ne mettrait en lumière que des idées devenues pour la plupart les idées courantes de notre politique contemporaine. C'est une défense motivée et développée des principes et des conditions du gouvernement libre, dont la théorie doit, selon l'auteur, être puisée dans le droit naturel, et non dans aucune théologie. On lit partout que c'est l'ouvrage d'un républicain; Sidney en effet, dès que les luttes du parlement et de la royauté devinrent sérieuses, avait perdu confiance dans la monarchie et donné son cœur à la république. Cependant il n'en est pas, dans son livre, le défenseur absolu, exclusif. Il admet, au contraire, comme mistress Hutchinson, cette idée de la sagesse antique, que le meilleur régime est un régime mixte, un composé de monarchie, d'aristocratie et de démocratie[1], et souvent son idéal politique n'est pas autre chose que le vieux gouvernement de l'Angleterre ramené à la pureté de ses principes. Mais l'expérience lui a appris combien cette pureté est difficile à conserver; et, par crainte de ne pouvoir empêcher les abus qui parviennent à dénaturer la monarchie limitée, il se prend à douter d'un bien si facile à perdre. L'esprit de Sidney incline sans doute au radicalisme. De même qu'en se donnant pour chrétien, il rejette tout ce qui ressemble à une Église et proscrit tout culte public, il tend à restreindre

[1] Ch. I, sect. 10; ch. III, sect. 37.

avec excès les pouvoirs d'un gouvernement. Cependant son esprit est naturellement droit et modéré, mais sévère et irrité. Une défiance trop justifiée le reporte vers la république, et d'ailleurs ne peut-on pas dire qu'il y a république, partout où le choix et la direction du gouvernement sont abandonnés à la volonté nationale. En ce sens, tout publiciste libéral est républicain? Enfin, dans l'ensemble, le livre de Sidney est celui d'un radical raisonnable. Il est conçu dans la théorie qui sera plus tard exposée par Locke avec plus de sagacité et de mesure, et il ne laisse guère douter qu'aussi bien que Locke la révolution de 1688 eût satisfait Sidney. J'ose dire que toute main de citoyen, *manus inimica tyrannis*, aurait peu de lignes à effacer pour signer ce livre, qui fut l'arrêt de mort de son auteur.

Je ne puis quitter ces adversaires de Hobbes, ces défenseurs de la république, sans dire encore quelques mots de celui dont le nom est le plus célèbre et les opinions sont peut être le moins connues, de l'apologiste du régicide, du secrétaire de Cromwell, John Milton.

L'ardeur fougueuse que les puritains portaient dans la foi, nous fait un peu d'illusion sur l'accord et la stabilité de leurs croyances, sur l'unité de leur orthodoxie. Le nom que leur donne l'histoire comprend bien des variétés et bien des variations de doctrines, et de même qu'ils ne formaient pas qu'une seule secte, chaque secte n'était pas toujours fidèle à elle-même, et plus d'un sectaire passait par des phases assez diverses d'opinion dogma-

tique, persévérant dans un seul sentiment, la haine et le mépris de la hiérarchie et de la liturgie anglicanes, débris parlant de l'imposture et de la tyrannie romaines.

Un frappant exemple de cette versatilité est celui du plus grand des puritains peut-être. Milton est resté longtemps inconnu parmi nous : je ne parle pas du poëte, que Despréaux proscrivait sans le connaître. Un contemporain et un jeune ami de Despréaux, Rollin et Louis Racine, ne tardaient pas à le démentir, et préparaient au *Paradis perdu* de Milton cette renommée que Voltaire n'a pu s'empêcher d'augmenter encore. Ce qui a été ignoré parmi nous et de Voltaire lui-même, c'est la personne du poëte ; ce sont les sentiments qui ont rempli sa vie ; c'est cette vie même, si différente de l'existence oisive du poëte solitaire et contemplatif que l'on se représente livré tout entier à l'imagination et n'aspirant qu'à l'idéal. Vivant au milieu des révolutions, Milton fut un politique. Témoin de longues discussions religieuses, Milton fut un théologien.

On sait qu'il faut le compter parmi les défenseurs les plus décidés et les plus habiles du gouvernement républicain. Peut-être est-il le premier qui ait plaidé la cause de la liberté de la presse[1]. Un zèle aveuglément passionné en fit l'apologiste du droit des peuples sur la personne des rois, et le jugement de

[1] *Areopagetica*, Lond., 1644. Dix ans auparavant, Milton avait publié son premier poëme, suivi de nombreux pamphlets politiques. La défense de la république est *The ready and easy way to establish a free commonwealth*, 1760.

Charles Ier inspira par deux fois son éloquence[1].

De telles opinions cadraient mal avec une étroite orthodoxie. Nous avons déjà observé que le mouvement d'indépendance et de nouveauté, qui avait accompagné ou plutôt produit la Réformation, entraînait souvent, non-seulement des esprits libres et sceptiques, mais des esprits zélés pour l'Évangile et fervents dans la foi, à des écarts de protestantisme, à des hérésies dans l'hérésie, à la négation des croyances les plus caractéristiques de la Réforme. Ainsi le protestantisme a, si l'on ose ainsi parler, exagéré plutôt qu'atténué la part du Christ dans la religion. Le Christ est tout pour le salut. La justification par la foi en Christ est presque le dogme unique, certainement le dogme fondamental des Églises réformées. Et dans le sein de ces Églises, la facilité extrême avec laquelle se lance l'accusation d'arianisme, de semi-arianisme, de socinianisme, de déisme enfin, indique assez une sorte de conviction générale qu'il était aisé de varier sur la personne même du Messie, sur sa nature ou ses deux natures, sur le sens de ces noms de Fils de Dieu et de Fils de l'homme. Il faut un examen très-attentif, et souvent l'examen le plus attentif échoue, pour déterminer avec certitude la nuance d'opinion de bien des Anglais chrétiens et même théologiens sur la divinité du Christ entre le temps de Chillingworth et celui de Clarke, de Paley, et enfin de Price et de Priestley.

L'orthodoxie de Milton a été longtemps suspecte.

[1] *The Tenure of kings*, etc. Lond., 1650. *Defensio pro populo anglo*, etc., 1651. — *Defensio secunda*, 1654.

Ses défenseurs classiques, Johnson en tête, en répondaient ; mais les doutes n'étaient pas dissipés. Ils le sont désormais.

Les biographes disent que Milton, né en 1608 sous l'influence du puritanisme, se jeta d'abord dans le calvinisme, puis de là dans l'arminianisme, s'allia aux Indépendants et parmi eux aux baptistes, et qu'enfin, abandonnant toute dénomination protestante sur ses vieux jours, il ne suivait plus aucun culte public.

Si l'on interroge ses poésies, plus d'un passage ne peut avoir été écrit par un trinitairien irréprochable ; quelques contradictions qu'on a relevées ne suffisent pas pour justifier de la pureté de sa doctrine[1], et dans un de ses pamphlets religieux[2] il semble approuver les ariens et les sociniens pour avoir vu dans les termes inventés pour définir la Trinité des subtilités scolastiques qu'on ne peut trouver dans l'Écriture, seule règle de la foi d'un protestant. La réputation qu'il avait dans sa vieillesse, de s'être arrêté à une croyance religieuse en dehors de celle de toute secte connue, n'était donc pas dénuée de tout fondement[3] ; et maintenant le doute n'est plus permis, depuis qu'un des derniers évêques de Londres, Sumner, a publié et traduit son traité longtemps inédit de la doctrine chré-

[1] On cite surtout un passage du *Paradis regagné*, I, 16-167, et d'autres des chants III, V, VI et X du *Paradis perdu*. Les deux poëmes ont paru sous la restauration, 1667 et 1670. Milton mourut en 1674.

[2] *Of True religion, heresie, schism*, etc. *Works* of J. Milton, 1673.

[3] *Works. The Life* by J. Mitford, t. I, p. CXL–CXLVI.

tienne d'après l'unique témoignage de l'Écriture[1]. Le sincère éditeur, en louant le ton grave et élevé de l'ouvrage, n'hésite pas à y reconnaître les sentiments les plus voisins de l'arianisme. Milton regarde le Christ comme le premier-né de la création, engendré par un décret de Dieu dans les limites du temps, doué d'une nature et d'une substance divines, mais distinct du Père auquel il est inférieur. C'est là, selon lui, tout ce qui peut être inféré de l'Écriture sainte, mais ce qui ne porte aucun préjudice à la pureté de la doctrine de la justification par la mort et le sang du Rédempteur. Sur ce point, Milton reste fidèle au dogme protestant, et c'est le point cardinal, *cardinal doctrine*, dit l'évêque Sumner. Il va sans dire que suivant Milton le Saint-Esprit doit être considéré comme inférieur au Père et au Fils.

L'âge, l'expérience et la réflexion avaient convaincu Milton que toute concession à une autorité quelconque en matière de religion était une infraction aux droits de la liberté naturelle, et cette âme républicaine était parvenue à l'être jusque dans le christianisme Son génie d'accord avec lui-même avait réalisé l'harmonieuse union de toutes les pensées du politique et du croyant, du philosophe et du poëte. Il me semble que l'on n'a jamais peint ni contemplé dans toute sa grandeur la figure historique de Milton.

L'arianisme, qui fut le dernier asile de sa raison

[1] *A Treatise on christian doctrine compiled from the holy scripture alone, by* J. Milton, *translated by* Charles Sumner. Cambr., 1825.

inquiète, méritait d'autant plus d'être signalé que cette croyance, avec des nuances diverses, a fini, je n'en doute pas, par devenir à cette époque celle de la plupart des esprits spéculatifs de l'Angleterre, surtout de ceux qui ont conservé jusqu'au bout l'amour vrai de la liberté. La révolution d'Angleterre s'est faite en deux fois. La première, c'était la passion et l'imagination qui dominaient. La seconde, c'était la raison. Dans l'ordre des idées, Milton et Locke représentent chacun une des deux phases de la révolution : génie différent, même cause, au fond même pensée.

FIN DU TOME PREMIER.

TABLE DES MATIÈRES

LIVRE PREMIER

BACON. — SES PRÉDÉCESSEURS ET SES CONTEMPORAINS.

LIVRE II

LA PHILOSOPHIE PENDANT LA RÉVOLUTION.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES DU TOME PREMIER.

PARIS. — IMP. SIMON RAÇON ET COMP., RUE D'ERFURTH, 1.

